F 323

Class D Book

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by

EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.

DEAN 1879-1902

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_C0-CDA-390_12

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

herausgegeben von

D. A. Schlatter
Prof. in Tübingen

und

D. W. Lütgert
Prof. in Halle a. S.

---

2. Reihe

Sammlung wissenschaftlicher Monographien

32. Band

Feine, Der Apostel Paulus.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh / 1927

Der Apostel Paulus

Das Ringen um das geschichtliche Verständnis des Paulus

Von D. Dr. Paul Feine

Professor der Theologie an der Universität Halle-Wittenberg

Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh / 1927

Meiner lieben Frau

Gertrud geb. Agricola

der treuen Helferin bei meinen Arbeiten

und meinen beiden Söhnen

Hanns Erich Feine

Dr. jur. und ordentlicher Professor
in der juristischen Fakultät der Universität Rostock

und

Gerhart Feine

Dr. jur. und Legationssekretär an der Deutschen Botschaft in London

Inhalt

Seite

Einleitung 1

Erster Teil

Die Geschichte des theologischen Verständnisses des Paulus

Erstes Kapitel. Die intellektualistisch-lehrhafte Betrachtung 11

Usteri, Neander, Dähne 12. Ferdinand Christian Baur 13. R. Ad. Lipsius 21. A. Ritschl 22. Die Ultra-Tübinger, A. Loman, R. Steck 25. C. Holsten 30. R. Schmidt 39. H. Lüdemann 40. O. Pfleiderer 43. H. J. Holtzmann 48. C. Weizsäcker 55. B. Weiß 58. W. Beyschlag 60. A. Harnack 64.

Zweites Kapitel. Die religionsgeschichtliche Betrachtung . 65

A. Dieterich. R. Reitzenstein 69. A. Eichhorn. W. Heitmüller 89. G. P:son Wetter 93. G. Heinrici, P. Wendland, Ed. Schwartz, Ed. Meyer 95. H. Gunkel 99. M. Maurenbrecher 109. M. Brückner 112. W. Wrede 114. W. Bousset 119.

Anhang: Das Große Buch der Mandäer 128

Drittes Kapitel. Die eschatologische Betrachtung 133

R. Kabisch 134. E. Teichmann 145. A. Schweitzer 149.

Viertes Kapitel. Die Wendung von der theologischen zur religiösen Betrachtung 157

Die Jesus-Paulus-Forschung 158. C. F. Nösgen 179. W. Bornemann 181. Johannes Müller 182. A. Titius 183. P. Wernle 186. F. Prat 187. A. Schlatter 188. P. Feine 190. H. Weinel 191. Johannes Weiß 194. A. Deißmann 196. R. Seeberg 202. Karl Barth 204.

Zweiter Teil

Die Grundlagen des geschichtlichen Verständnisses des Paulus

Erstes Kapitel. Paulus und die Urgemeinde 207

1. Christus der Erfüller des von Gott im Alten Testament verheißenen Heils 207. 2. Der Universalismus der christlichen Religion 208. 3. Die Ausrüstung zum Apostelamt 219. 4. Der Gottesglaube 225. 6. Der Christusglaube 240. 6. Die Versöhnung 255. 7. Der Heilige Geist 264. 8. Die Ethik 319. 9. Kirche und Sakramente 332. Exkurs über das älteste Taufbekenntnis 372. 10. Zukunfts- und Gegenwartsglaube 379. 11. Die Eschatologie im engeren Sinne 388.

Seite

Zweites Kapitel. Paulus und Jesus 398

1. Die geschichtliche Abhängigkeit des Paulus von Jesus 398. 2. Hat Paulus Jesus gekannt? 413.

Drittes Kapitel. Die Heilserwartung des Urchristentums im Lichte der Religionsgeschichte 437

1. Ägypten 439. 2. Babylonien 448. 3. Persien 460. 4. Israel 470. 5. Verbreitung der Erlösererwartung in der antiken Kulturwelt bis nach Indien 475. 6. Das Judentum 480. 7. Alexander der Große und die Diadochen 484. 8. Der römische Kaiser 486. 9. Das Christentum 501.

Viertes Kapitel. Folgerungen für das Verständnis des Paulus 517

1. Der Gottesglaube der Ausgangspunkt für das geschichtliche Verständnis des Paulus 517. 2. Paulus der Pharisäer und sein Verhältnis zum Hellenismus 523. 3. Entwicklungslinien in der paulinischen Theologie 533. 4. Paulus und die Mystik 559. 5. Paulus und die Kultverehrung Christi 594. 6. Paulus und die werdende katholische Kirche 605.

Nachtrag zur paulinischen Abendmahlslehre S. 335 ff. 366 ff. 618

Einleitung.

Eins der größten theologiſchen Probleme iſt das geſchichtliche Verſtändnis des Apoſtels Paulus. Denn iſt Chriſtus der Stifter der chriſtlichen Kirche, ſo tritt die Schickſalsfrage der chriſtlichen Religion alsbald in der Perſon und in dem Glauben des Apoſtels Paulus in die Erſcheinung. Iſt dieſer Apoſtel, deſſen Wirkſamkeit es — von der menſchlichen Seite aus betrachtet — zu einem großen Teile zu verdanken iſt, daß das junge Chriſtentum ſich im Sturmlauf die damalige Welt unterwarf, und deſſen Verſtändnis des Evangeliums auch in ſpäteren Jahrhunderten der chriſtlichen Kirche richtunggebend geworden iſt, ein echter Jünger und Fortſetzer des Werkes Jeſu, oder beginnt die Verdunkelung der chriſtlichen Religion und die Einmiſchung falſcher Elemente ſchon mit Paulus? Hat er begonnen, das Chriſtentum zu dogmatiſieren? Strömen mit ihm neue, dem Evangelium Jeſu fremde Elemente, ſei es jüdiſcher, griechiſcher oder orientaliſcher Herkunft in die chriſtliche Religion ein und geben dem Chriſtentum eine, ſei es bedauerliche, ſei es zu begrüßende Wendung?

Das iſt die große Frage, die ſich vor dem geſchichtlichen Beobachter unmittelbar auftut.

Das Problem des wiſſenſchaftlichen Verſtändniſſes des Apoſtels Paulus als geſchichtlicher Perſönlichkeit iſt ſehr jungen Datums. Es iſt noch nicht einmal ein Jahrhundert alt. Aber es iſt, als man es als ſolches erkannt hatte, mit großer Energie aufgenommen worden und hat eine Fülle von zum großen Teil eindringenden und ſcharfſinnigen Unterſuchungen hervorgerufen. Der Ertrag derſelben iſt jedoch ein verblüffend unbefriedigender und geradezu befremdender. Die hervorragendſten Gelehrten auf dem Gebiete der neuteſtamentlichen Forſchung haben ſich an den Verſuchen der Löſung beteiligt, ſind aber nicht nur zu den widerſprechendſten Ergebniſſen gekommen, ſondern die meiſten Darſtellungen

der pauliniſchen Theologie tragen unverkennbar den Stempel der Unhaltbarkeit und des inneren Widerſpruches oder aber der Einſeitigkeit an ſich.

Bald wird der Apoſtel, um nur einiges beſonders Charakteriſtiſche hervorzuheben, dogmatiſiert und zu einem Syſtematiker gemacht, der ein wohlgefügtes und geſchloſſenes Lehrgebäude errichtet habe, ähnlich unſeren heutigen Dogmatiken, bald wird er moderniſiert und ſpiritualiſiert und zum Vertreter religionsphiloſophiſcher Theorien des 19. Jahrhunderts geſtempelt, bald ſoll er umgekehrt für unſere Zeit wenig Bedeutung mehr haben, da er ja doch nur ein antiker Jude oder Vertreter damaliger zeitgenöſſiſcher Ideen oder naiver religiöſer Anſchauungen geweſen ſei, die für das 19. und 20. Jahrhundert ſelbſtverſtändlich überholt ſeien. Oder aber er wird in den Rahmen der in der Welt der ausgehenden Antike herrſchenden religiöſen und philoſophiſchen Ideen geſtellt, in den Zuſammenhang der den Orient und Okzident der damaligen Zeit durchflutenden Erlöſungsgedanken und der Sakramentslehren, in denen dieſe Myſterien die Heilsgüter darboten, und man erblickt in Paulus den weitſchauenden Geiſt, der, was daran lebensfähig und wertvoll war, dem chriſtlichen Glauben einverleibte, dieſen umgeſtaltete und auf dieſe Weiſe dem Chriſtentum den Weg zur Weltreligion bahnte.

Dann wieder wird er als der ſcharfe logiſche Denker geſchildert, der ſein individuelles Glaubenserlebnis zu einem Gefüge von Glaubensſätzen ausgebaut und Schwierigkeiten für alle die geſchaffen habe, die Chriſtus anders erfahren als er. Andere wollen ihn durchaus nicht als Syſtematiker oder als Logiker verſtehen, ſondern heben an ihm die religiöſe Seite als das Weſentliche hervor oder faſſen ihn als kirchlichen Organiſator. So ſoll er dann bald der Myſtiker, bald der Miſſionar oder der Apologet oder der Kirchenmann oder der Prediger der Verſöhnung oder der Schöpfer des Chriſtuskults ſein, und man läßt weite Partien der religiöſen und theologiſchen Elemente, welche die pauliniſchen Briefe zeigen, außer Anſatz.

Unter den Darſtellungen der pauliniſchen Theologie aber, welche ihn wirklich als Theologen, als erſten großen Theologen der

christlichen Kirche zu würdigen bestrebt sind, begegnen solche, die ein Erstaunen hervorrufen, wie man uns zumuten kann, ein so widerspruchsvolles, einseitiges, unnatürliches, psychologisch nicht vorstellbares Bild als das geschichtliche hinzunehmen.

Daß der Entwicklungsgang der wissenschaftlichen Forschung diesen Weg genommen hat, ist natürlich nicht von ungefähr. Es liegen hier geschichtliche Schwierigkeiten ganz besonderer Art vor, deren man sich bewußt werden muß, wenn man an der Lösung dieses Problems mitarbeiten will. In ihnen, d. h. in dem Mangel an der Erkenntnis, daß man über Paulus nicht richtig zu urteilen vermag, wenn man von außen an ihn herantritt, liegt letzten Endes auch der Grund der abschätzigen und verwerfenden Beurteilung, die Paulus durch Männer wie Lagarde oder Nietzsche gefunden hat.

Daher halte ich es für notwendig vorauszuschicken, von welchen methodischen Grundgedanken meine Untersuchung geleitet wird. Mehr als vier Jahrzehnte habe ich die paulinische Forschung nicht nur mit lebhaftem Interesse verfolgt, sondern mich auch selbst an der Mitarbeit beteiligt. Ich verweise auf meine Schriften „Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus nach seinem Werdegang dargestellt", Leipzig 1899, „Jesus Christus und Paulus", Leipzig 1902, „Paulus als Theologe", Groß-Lichterfelde 1906, „Theologie des Neuen Testaments", Leipzig, 1. Aufl. 1910, 4. Aufl. 1922, „Die Religion des Neuen Testaments", Leipzig 1921. Der zu verfolgende Grundgedanke hat mir frühzeitig festgestanden, wenngleich sich mir im Laufe meiner theologischen Entwicklung der Blick erweitert und vertieft hat.

Man muß vor allem das historische Verhältnis festzustellen versuchen, in welchem der Apostel zu Jesus gestanden hat. Denn Paulus will ja, wie auf fast jeder Seite seiner Briefe gesehen werden kann, als Knecht Christi — das Wort ist im antiken Sinne zu fassen — verstanden werden. Sein ganzes Leben, Fühlen, Wollen, Denken faßt er in das eine Wort „Christus" zusammen. Doch liegt das damit sich auftuende Problem nicht einfach, es gehört vielmehr zu den schwierigsten der neutestamentlichen Forschung. Man darf getrost aussprechen, daß es in dem wünschenswerten Umfang bisher noch nicht behandelt worden ist. Einmal umschließt

es die Untersuchung über dasjenige, was geschichtliches Evangelium Jesu ist, sodann aber ist der Blick darauf zu richten, daß zwischen Paulus und Jesus die älteste Gemeinde steht.

Aus ihr ist Paulus hervorgegangen, und alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit weist dahin, daß ein breiter Strom gemeinsamen Glaubens den Apostel und die christliche Gemeinde, die vor ihm bestand, verbunden hat. Oder vielmehr, es ist noch mehr zu behaupten. Der Glaube, den Paulus als Apostel verkündete, muß in den Hauptpunkten der gleiche gewesen sein, wie der gemeinchristliche vor ihm. Wäre das nicht der Fall gewesen, so wäre es undenkbar, daß die Apostel Paulus in der christlichen Gemeinschaft auch nur geduldet hätten. Wäre Paulus der christliche Revolutionär und Neuerer gewesen, als den ihn zahlreiche moderne Theologen gefaßt haben, nimmermehr hätten ihm die älteren Apostel die rechte Hand der Gemeinschaft gegeben, sondern das Tischtuch hätten sie zwischen sich und ihm zerschnitten und hätten ihn ausgestoßen. Es ist wundersam, daß man diese elementare Wahrheit so oft übersehen oder beiseite gestellt hat.

Begreiflicherweise hat die moderne Paulusforschung, die die eben geschilderten Wege ging, eine Kluft zwischen Paulus und Jesus ziehen wollen und behauptet, daß mehrere Etappen der Entwicklung zwischen Jesus und Paulus festzustellen seien. Dem ist entgegenzuhalten, daß Paulus nur ganz kurze Zeit, ein halbes Jahr bis ein Jahr, nach Jesu Tode Christ und Apostel geworden ist, und daß er, nach der geschichtlichen Überlieferung der Apostelgeschichte zu schließen, diese Zwischenzeit bis zu seiner Bekehrung in Jerusalem verlebt hat. Paulus muß also zuerst und vor allem in den Zusammenhang mit der ältesten Gemeinde in Jerusalem gestellt werden.

Es ist jedoch noch nicht in genügender Weise untersucht worden, welches die gemeinsamen religiösen und theologischen Grundlagen der Urgemeinde und des Paulus sind. Auch dies ist wohl begreiflich, da es eine sehr schwierige Aufgabe ist, auch wenn man in der Apostelgeschichte, speziell in den dortigen Petrusreden und der Stephanusrede, Wiedergabe von Elementen der Predigt der ältesten Gemeinde erblickt. Denn dies Material ist ein dürftiges

und gibt auf sehr wichtige Fragen, die wir stellen müssen, keine Antwort. So bleiben, da weder der Jakobus- noch der erste Petrusbrief vorpaulinischen Ursprungs sind, als Quellenmaterial nur noch die paulinischen Briefe, und weiterhin müssen auch die Evangelien und die andern neutestamentlichen Schriften und auch die an das Neue Testament anschließende christliche Literatur für Rückschlüsse auf den Inhalt der ältesten christlichen Predigt herangezogen werden. Es gehört also nicht nur eine Beherrschung der ältesten christlichen Überlieferung dazu, sondern auch ein Blick für die Zusammengehörigkeit der einzelnen verwandten Teile, und die Gestaltungskraft, aus diesen Bruchstücken einen Bau zu errichten, der inneren Halt hat.

Schon als ich den Plan zu meiner „Theologie des Neuen Testaments" entwarf, schwebte es mir als Ideal des Aufrisses vor, auf den ersten von der Predigt Jesu handelnden Teil als zweiten folgen zu lassen die Darstellung der gemeinsamen apostolischen Predigt, und daran erst die Ausprägung des Evangeliums in den einzelnen apostolischen Personen und Schriften anzuschließen. Nur mit Bedauern habe ich damals von diesem Plan Abstand genommen, hielt es aber für nötig, weil ich mir noch nicht zutraute, diese gemeinsamen Grundzüge der apostolischen Predigt mit einiger Sicherheit darzustellen.

Diese innere Unfertigkeit ist aus dem Entwurf der ersten Auflage meiner „Theologie" noch zu ersehen. Denn ich habe damals dem ersten, von der Lehre Jesu nach den Synoptikern handelnden Teil als zweiten folgen lassen: „Die Lehre des Urchristentums", und darin behandelt als ersten Abschnitt „Die theologischen Gedanken der Urgemeinde", als zweiten „Die Theologie des Paulus", als dritten „Die theologischen Anschauungen der nachpaulinischen Schriften", wo der Hebräerbrief, die katholischen Briefe mit Ausschluß der Johannesbriefe und die Synoptiker samt der Apostelgeschichte auf ihren Lehrgehalt untersucht werden. Es schwebte mir hiernach damals bereits als Ziel vor, die urchristliche Theologie als Einheit zu fassen, trotz individueller Ausprägung in verschiedenen apostolischen Persönlichkeiten und Schriften. Aber das darzustellen war so wenig gelungen, daß ich in der zweiten Auflage das

Grundschema verfolgte: Jesus, Paulus, Johannes, ein Aufriß, gegen welchen sich gleichfalls schwerwiegende Bedenken geltend machen lassen.

Meine immer wieder an diesem Punkte von neuem ansetzenden Bemühungen und Versuche geben mir aber den Mut, nunmehr einen solchen Entwurf zu wagen. Sind doch die Vorarbeiten dazu im zweiten Teil meiner „Theologie des Neuen Testaments", welcher von den theologischen Anschauungen der Urgemeinde handelt, und in dem ganzen Aufriß meiner „Religion des Neuen Testaments" gegeben. Denn im Unterschiede von der „Theologie" ist es in der „Religion" mein Bestreben gewesen, nicht so sehr die Unterschiede, welche auch vorhanden sind, sondern die große Einheit ins Licht zu setzen, welche das Neue Testament auch dem wissenschaftlichen Betrachter darbietet. Schon dort habe ich ausgeführt, man brauche nur die Frage zu stellen, welches der gemeinsame religiöse Besitz der ältesten Christen gewesen sei, was das sie vom Judentum und Heidentum und der sie umgebenden Welt Unterscheidende war, um gewahr zu werden, daß ein breiter Strom gemeinsamen Glaubens, Erkennens und Lebens durch das Urchristentum hindurchflute, und ebenso, daß von hier aus erst unser Problem in das rechte Licht trete, die Frage, ob das paulinische Christentum und das verwandte des Johannes Umprägungen und Neugestaltungen des Evangeliums seien oder ob beide Apostel tatsächlich seien, was sie selbst zu sein beanspruchen, Zeugen und Träger des einen, wahren Evangeliums von Christus. Daraus ergab sich aber schon damals für mich die Folgerung, daß vieles, was bisher als originelle Ausprägung paulinischer oder johanneischer Gedankengänge betrachtet worden ist, in Wahrheit Bestandteil des Evangeliums oder des gemeinchristlichen Glaubens ist. „Nur weil Paulus durch seine Briefe als theologische Persönlichkeit deutlich vor uns steht, hat man ihn als den Schöpfer dieser Gedanken betrachtet. Bei näherem Zusehen aber wird man gewahr, daß er mit anderen in einer Reihe steht oder aber nur theologisch schärfer ausprägt, was allgemeiner Besitz der jungen Christenheit gewesen ist."

In der Tat wird man hinsichtlich der theologischen Beurteilung des Apostels Paulus in gewisser Hinsicht umzulernen haben. Er

steht mit der Urgemeinde auf gleichem Boden in der Anschauung von dem geschichtsmächtigen Eingreifen Gottes in die Welt in der Person Christi zur Durchführung der im Alten Testament gegebenen Verheißungen, in der Gotteslehre, der Christuslehre, der Geistlehre, der Versöhnungslehre, der Lehre von den Sakramenten, der Ethik und der Eschatologie.

Aus dem geschichtlichen Entwicklungsgang der Untersuchungen über das Evangelium und die Theologie des Paulus ist viel zu lernen, gerade auch aus den Abwegen und Irrwegen. Daher gebe ich im ersten Teil einen Überblick über diese Untersuchungen.

Wir besitzen bereits eine solche Darstellung von Albert Schweitzer, „Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart", Tübingen 1911. Schweitzer hat sich einen theologischen Namen gemacht durch seine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, die er unter dem Titel „Von Reimarus zu Wrede" herausgab, 1. Aufl. 1906, 4. Aufl. 1926. Seine „Geschichte der paulinischen Forschung" ist von ihm als Fortsetzung jenes ersten Werkes gedacht. Denn die große und noch immer ungelöste Aufgabe der Geschichtswissenschaft vom ältesten Christentum besteht für ihn darin, die Entwicklung der Lehre Jesu zum altgriechischen Dogma, wie es in den Werken des Ignatius, Justin, Tertullian und Irenäus zu Tage tritt, verständlich zu machen. So fragt er denn: Wie konnte auf Grund der Wirksamkeit des Herrn und des Glaubens der Urgemeinde das Lehrsystem Pauli entstehen? Wie ist aus diesem das altgriechische Dogma hervorgegangen? Diese dogmengeschichtliche Entwicklung will er verfolgen. Der Paulinismus gehört ihm in die Dogmengeschichte, da die Dogmenbildung alsbald mit dem Tode Jesu anhebe.

So starken Eindruck Schweitzers Geschichte der Leben-Jesu-Forschung auf die theologische Welt gemacht hat, seine Geschichte der Paulus-Forschung ist im ganzen ohne Widerhall geblieben. Das kann um so verwunderlicher erscheinen, als er eine zwar sehr scharfe, aber auch sehr beachtenswerte Kritik der bisherigen Hypothesen vorgetragen hat. Der eigentliche Grund aber scheint mir tiefer zu liegen. Es ist Schweitzers persönliche wissenschaftliche Stellungnahme zum paulinischen Problem. Konnte er immerhin

auf einige theologische Gefolgschaft rechnen, wenn er einen zeitgeschichtlich bedingten eschatologischen Jesus annahm, worauf seine Kritik in seiner Leben-Jesu-Forschung hinauslief, so wird wohl sein eschatologischer Paulus ziemlich allgemein abgelehnt. In den paulinischen Glaubensaussagen findet sich zu vieles, was nicht „primitiv-eschatologisch" zu deuten ist. Diese gewiß unrichtige Beurteilung des Paulus ist aber selbstverständlich sehr oft von Einfluß auf Schweitzers Stellungnahme zu den besprochenen Hypothesen. Auch ist es ein offensichtlicher Fehler, wenn man der ganzen bisherigen paulinischen Forschung den Vorwurf macht, daß sie falsche Wege gegangen sei, um dann am Schluß nur mit wenigen Strichen zu zeichnen, wie das Bild der paulinischen Lehre eigentlich zu gestalten sei.

Das Werk hat indessen den Vorzug, daß nicht nur die Geschichte des theologischen Verständnisses des Apostels vorgeführt wird, sondern auch die exegetischen und Einleitungsprobleme und auch populäre Darstellungen mit einbezogen werden.

Auf die geschichtliche Seite der Paulusforschung geht auch ein J. Gresham Machen, The Origin of Paul's Religion, New York 1923. Dies Buch ist aus James Sprunt Lectures hervorgegangen, trägt den Charakter der Vorlesungen in der Behandlung des Stoffes und zeigt schon durch seinen Aufbau, daß es nur ausgewählte Probleme vorführen will. Das Ziel seiner Darstellung ist, zu zeigen, daß die Religion des Paulus Erlösungsreligion war.

Meine Absicht ist nicht, eine Geschichte der gesamten Paulusforschung zu schreiben, sondern an den Hauptvertretern und in Verfolgung der wichtigsten bisher aufgetretenen Strömungen zu zeigen, wie man den Apostel Paulus verstanden hat. Ich strebe also keine Vollständigkeit an, insbesondere nicht den populären und überzeugend die religiöse Seite an dem Apostel berücksichtigenden Darstellungen gegenüber. Mir kommt es mehr auf die typischen Auffassungen des Apostels an, auf diejenigen Arbeiten, die das geschichtlich-theologische Verständnis des Apostels in irgend einer Weise weiterführen. Daher habe ich aber andererseits auch Untersuchungen berücksichtigt, die zwar keine zusammenfassende Darstellung der

pauliniſchen Lehrgedanken bieten, aber einzelne Lehrpunkte in beachtenswerter und für das Geſamtverſtändnis des Paulus Ertrag bringender Weiſe behandelt haben.

Die eigentlich theologiſche Seite am Apoſtel ſteht mir durchaus im Vordergrund. Denn ich kann Paulus nicht als einfachen, ſchlichten Chriſtusgläubigen oder Miſſionar oder Myſtiker verſtehen, ſondern er iſt von Haus aus auch Denker. Er hat ſich über den Inhalt ſeines Glaubens Rechenſchaft abgelegt und hat daher in innerer perſönlicher Überlegung, in ſeiner Miſſionstätigkeit, in dem Kampfe ſeines Lebens mit dem ungläubigen und gläubigen Judentum und im Laufe der mit den damaligen Erlöſungsreligionen und geiſtigen Strömungen ſich bald notwendig machenden Auseinanderſetzungen auch feſte theologiſchen Gedankenreihen entwickelt.

Man kann, auf das Ganze geſehen, vier Richtungen unterſcheiden, in denen ſich die Paulusforſchung bewegt hat, wenngleich ſie keineswegs reinlich voneinander zu trennen ſind, nicht einmal zeitlich, ſondern die Fäden und Verbindungen zwiſchen ihnen vielfach hin und her laufen. Es ſind das

1. die intellektualiſtiſch-lehrhafte,
2. die religionsgeſchichtliche,
3. die eſchatologiſche Betrachtung,
4. die Wendung von der theologiſchen zur religiöſen Betrachtung.

Die Geſchichte der Paulusforſchung ſoll im erſten Teile dieſer Schrift beſprochen werden. Ich beabſichtige aber nicht, darauf eine geſamte Darſtellung der pauliniſchen Lehranſchauungen folgen zu laſſen, da ich dafür auf meine „Theologie“ wie auf meine „Religion“ verweiſen kann. Vielmehr ſollen im zweiten Teile die Grundlagen behandelt werden, auf denen der pauliniſche Glaube und die pauliniſche Lehre ſich aufbaut, und Paulus ſoll in die geſchichtlichen Zuſammenhänge eingereiht werden, aus denen er mit ſeiner Verkündigung hervorgewachſen iſt. Daher iſt ſein Verhältnis zu der bereits vor ihm und neben ihm exiſtierenden Gemeinde feſtzuſtellen. Der Apoſtel muß aber auch

in religionsgeschichtliche Beleuchtung gestellt werden, und zwar nicht nur Paulus, sondern die ganze urchristliche Verkündigung, einschließlich des Evangeliums Jesu selbst. Auf diese Weise wird eine brauchbare Unterlage geschaffen für das Urteil über das Verhältnis des Apostels zu Jesus und dem Evangelium. So werden sich dann auch bestimmte Folgerungen ergeben, wie der Apostel geschichtlich zu beurteilen ist, und wie er nicht verstanden werden darf.

Erſter Teil.

Die Geſchichte des theologiſchen Verſtändniſſes des Paulus.

Erſtes Kapitel.

Die intellektualiſtiſch-lehrhafte Betrachtung.

Luther hatte das religiöſe Verſtändnis des Evangeliums an Paulus gewonnen. Aber weder er noch die andern Reformatoren noch die nachreformatoriſche Theologie erblickten ihre Aufgabe darin, den Inhalt des pauliniſchen Evangeliums in ſeiner geſchichtlichen Ausprägung zu erfaſſen. Luther und ſeine Nachfolger wollten nichts anderes als zur Bibellehre zurückkehren. Ihr Proteſt gegen die katholiſche Kirche geht von dem Grundgedanken aus, daß ſich dieſe in ihrer Lehrüberlieferung von der Bibel als der alleinigen Norm des chriſtlichen Glaubens entfernt habe. Die Bibel aber war ihnen eine innere Einheit, eine im ganzen geſchloſſene dogmatiſche Größe. Daher konnte Luther ſeine Rechtfertigungslehre auch in der Geneſis wiederfinden, Melanchthon aber ſich in den Loci theologici, der erſten dogmatiſchen Schrift des Reformationszeitalters, nach Form und Inhalt an den Römerbrief anlehnen, in der Überzeugung, daß dort die evangeliſche Lehre nach ihren weſentlichen Momenten in organiſchem Zuſammenhange vorgetragen werde.

Im weiteren Verlaufe der proteſtantiſchen Lehrentwicklung tritt das dogmatiſche Syſtem als das Beherrſchende hervor, dem die Heilige Schrift Dienſte zu leiſten hat. Die Ausſagen der Bibel liefern die dicta probantia, die Beweiſe für die Richtigkeit der dogmatiſchen Sätze. Bei einer ſolchen Verwendung der Bibel fehlt die Vorausſetzung für ein geſchichtliches Verſtändnis der

einzelnen biblischen Personen und Schriften. Aber unter dem Einfluß einer allmählich erwachenden historischen Betrachtung der Heiligen Schrift konnte es nicht ausbleiben, daß nicht nur in den Einleitungsfragen und der Exegese, sondern auch in der biblischen Theologie die Probleme heraustraten. Was Paulus betrifft, so fuhr man in der Nachfolge Melanchthons fort, die Hauptbegriffe der Gedankenwelt des Paulus in Anlehnung an den ersten Teil des Römerbriefes zu behandeln.

Usteri, Neander, Dähne.

Der erste, der in der Darstellung der paulinischen Lehrgedanken von der rein dogmatischen Behandlung in gewissem Sinne abrückte, war L. Usteri. Aber auch er gab seiner Schrift den Titel: Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffes in seinem Verhältnis zur biblischen Dogmatik des Neuen Testaments, 1. Aufl. 1824, 6. Aufl. 1851, und glaubte damit, für die „biblische Dogmatik, in welcher Exegese und Dogmatik vereint sind", den einzig wissenschaftlichen Standpunkt einzunehmen. Seinem Urteil zufolge kann man aus den biblischen Schriftstellen unmittelbar eine Dogmatik erheben; nur will er dabei der Exegese ihr Recht einräumen, die bis dahin zu kurz gekommen war. Er behandelt den Stoff in zwei Teilen, Darstellung der vorchristlichen Zeit, des Judentums und Heidentums, die in den Zustand allgemeiner Sündhaftigkeit geraten sind, und sodann im zweiten Teil: das Christentum als Erlösungsanstalt sowohl für den Einzelnen wie die Gemeinde Gottes. Das alte dogmatische Schema liegt noch zugrunde.

A. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, 1832 und weitere Auflagen, spricht von dem „eigentümlichen Lehrbegriff" des Paulus und will denselben genetisch erklären. Das geschichtliche Interesse an dem inneren Entwicklungsgang des Paulus beginnt zu erwachen. Neander erkennt die Notwendigkeit, den Übergang des Paulus vom Judentum zum Christentum verständlich zu machen. Aber er findet denselben bedingt durch einen dogmatischen Gegensatz, der die vorchristliche und die christliche Zeit bestimme, den des Gesetzes und der Gerechtigkeit. Das sei der natürliche Mittelpunkt, von dem

bei der Entwicklung der pauliniſchen Lehre auszugehen ſei. So wird denn der ganze Aufriß dogmatiſch, indem er von der mit den Anforderungen des Geſetzes in Widerſpruch ſtehenden menſchlichen Natur handelt, dem Werke der Erlöſung und ſodann vom Glauben, dem neuen Leben, der Kirche und anderen dogmatiſchen Begriffen.

A. F. Dähne, Entwicklung des pauliniſchen Lehrbegriffs, 1835, ſpricht es ebenfalls ſelbſt aus, daß ihm ein exegetiſch-dogmatiſcher Zweck vor Augen ſchwebt. Auch er ſtellt den pauliniſchen Lehrbegriff in zwei Abſchnitten dar: 1. Der Menſch — die Heiden wie die Juden — bedarf zu ſeiner Seligkeit einer Rechtfertigung von Gott aus Gnaden, 2. dem Menſchen wird zu ſeiner Seligkeit eine Rechtfertigung vor Gott aus Gnaden im Chriſtentume gegeben, und zwar ohne Verletzung der göttlichen Gerechtigkeit, durch die Übertragung der Strafe auf Chriſtum. So erſcheint Paulus durchaus als kirchlicher Dogmatiker.

Ferdinand Chriſtian Baur.

Der eigentliche Beginn der modernen Pauluſsforſchung ſind die Unterſuchungen F. Chr. Baurs. Baur aber muß in einem größeren geſchichtlichen Zuſammenhang gewürdigt werden. Hegel und ſeine Philoſophie haben ſeit dem dritten und vierten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts einen tiefgreifenden Einfluß auf die geſamte neuteſtamentliche Forſchung gewonnen.[1]) Dieſe Einwirkung iſt eine ſo nachhaltige geweſen, daß ſie heute noch nicht überwunden iſt. Durch ſie ſind der wiſſenſchaftlichen Arbeit am Neuen Teſtament Anregungen gegeben worden, welche auf der einen Seite außerordentlich fruchtbringend, auf der anderen Seite aber auch in hohem Maße verhängnisvoll gewirkt haben. Denn wenn von der Philoſophie herkommende Gedanken maßgebenden Einfluß auf ein hiſtoriſches Forſchungsgebiet gewinnen, ſo liegt auf der Hand, daß die hiſtoriſche Forſchung von dem ihr vorgezeichneten Weg abgedrängt wird.

[1]) Vgl. W. Lütgert, Die Religion des deutſchen Idealismus und ihr Ende. Dritter Teil: Höhe und Niedergang des Idealismus. Gütersloh 1925, C. Bertelsmann. S. 86—123.

Für Hegel und seine Schule ist die entscheidende Macht in der Geschichte und der eigentliche Inhalt des Christentums die Idee. Ganz im Sinne Hegels hatte David Friedrich Strauß geurteilt: das Wesentliche im Christentum sind für den philosophischen Standpunkt die Ideen und deren ewige Verwirklichung in der Menschheit. So hatte er — wie es nach ihm auch Bruno Bauer tat — ernst gemacht mit Hegels Wort: „Macht exegetisch, kritisch, historisch aus Christus, was ihr wollt . . ., es fragt sich allein, was die Idee oder die Wahrheit an und für sich ist.“ [1]) Und nach der im Hegelschen Sinne ausgelegten Maxime, die Voraussetzung der historischen Kritik sei die wesentliche Gleichartigkeit alles Geschehens und dem daraus abgeleiteten Satz, daß das Wunder das Merkmal des Ungeschichtlichen sei, hatte Strauß die wunderbaren Elemente in der Geschichte Jesu als Mythus zu verstehen gesucht, als Einkleidung der Idee in Geschichte. Die messianische Hoffnung ist die Idee, aus welcher die christliche Gemeinde das mythische Bild der Geschichte Jesu geschaffen hat. Hier wird zum ersten Male die Gemeinde als schöpferischer Faktor eingeführt — eine Betrachtung der neutestamentlichen Geschichte, welche bis heute in manchen theologischen Kreisen fortwirkt.

F. Chr. Baur ist in seiner Konstruktion des Entwicklungsganges der ältesten Kirche stark von Hegelschen Gedanken beeinflußt.[2]) Ganz im Hegelschen Geiste denkt er sich diese Entwicklung als eine logisch ablaufende, nach dem Schema: These, Antithese, Synthese. Die Idee entfaltet sich nicht von innen heraus, nach der in ihr selbst liegenden Kraft, sondern in einem dialektischen Vorgang, durch einen Gegensatz hindurch, welcher im Laufe der Entwicklung ausgeglichen

[1]) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Reclam-Ausgabe. S. 415 f.

[2]) Baur, Paulus, S. 3: „Ist es, was das Leben Jesu betrifft, das von Jesus zuerst ausgesprochene und durch die Hingabe seiner ganzen Persönlichkeit betätigte Bewußtsein der Idee des Christentums und des Prinzips desselben, was uns aus der evangelischen Geschichte als der Inbegriff der historischen Bedeutung des Lebens Jesu entgegentritt, so ist es nun, wenn wir von der evangelischen Geschichte zu der Geschichte der apostolischen Zeit fortgehen, die praktische Realisierung jener Idee, die das eigentliche Objekt der historischen Betrachtung ist.“

wird. Dieser Entwicklungsgang wird von Baur so vorgestellt, daß am Anfang der christlichen Kirche eine partikularistische, gesetzlich gerichtete judenchristliche Richtung steht, welcher in Paulus eine universalistische, gesetzesfreie entgegentritt. Beide Richtungen treten in erbitterten Kampf gegeneinander, gleichen sich aber im Laufe dieses Streites bis auf extreme Richtungen einander an, und es erfolgt im zweiten Jahrhundert eine Versöhnung, deren Ergebnis die alte katholische Kirche ist. Die universalistische Tendenz des Paulus hat den Sieg behalten, das Judentum gibt die Grundlage der christlichen Hierarchie. Innerhalb des Verlaufes dieses Kampfes und der sodann auftretenden konziliatorischen Tendenzen und als Dokumente dieses Aufrichtungsprozesses sollen die neutestamentlichen Schriften dieser Theorie zufolge abgefaßt sein.

Damit ist eine falsche Konstruktion der Geschichte der Anfänge des Christentums aufgestellt, welche bis heute noch nicht überwunden ist. Zunächst wird die Bedeutung der Person Jesu als des Stifters der christlichen Religion nicht richtig gewürdigt. Es bleibt bei Baur in der Schwebe, ob Jesus der Stifter des Christentums ist, oder ob man den Apostel Paulus dafür ansehen müsse.[1]) Sodann wird verkannt, daß die christliche Religion in ihrem ersten geschichtlichen Auftreten in viel höherem Maße eine einheitliche Bewegung gewesen ist als Baur urteilt. Das Gemeinsame in den verschiedenen urchristlichen Personen und auch Richtungen, die auch vorhanden gewesen sind, überwiegt weit die Differenzpunkte. Seit Baur aber hat man sich bis auf die heutige Zeit gewöhnt, das Unterscheidende in den Vordergrund zu rücken. Auch ist das Urchristentum in seiner ersten geschichtlichen Ausprägung viel reicher gewesen, als es nach Baur erscheint. In das Schema des Gegensatzes des Heidenchristentums gegen das Judentum läßt sich lange nicht alles fassen, was das Urchristentum an geschichtlichen Momenten aufweist.

Der Gesamtaufriß, welchen Baur von dem Urchristentum und seiner Entwicklung bis zum alten Katholizismus gegeben hat, wird

[1]) Baur, Paulus, S. 3: „Daß das Christentum, was es seiner universellen historischen Bedeutung nach ist, erst durch den Apostel Paulus geworden ist, ist unleugbare historische Tatsache."

längst von der gesamten neutestamentlichen Forschung abgelehnt. Aber ein beklagenswertes Erbe ist uns aus dieser ganzen Geschichtsbetrachtung geblieben, welches als ein Sauerteig bis heute in einem großen Teile der theologischen Forschung fortwirkt und einen lähmenden Einfluß ausübt. Das ist ein starkes Mißtrauen gegen die Zuverlässigkeit der neutestamentlichen Überlieferung. In jeder anderen Wissenschaft würden diese Schriften, welche sämtlich aus den unmittelbar auf die Gründung der christlichen Kirche folgenden Jahrzehnten stammen, als hervorragende Quellen eingeschätzt werden, um so mehr als die christliche Kirche sehr bald ein wesentliches Interesse daran haben mußte und hatte, zuverlässige Überlieferungen darzubieten. Schon die älteste Kirche hatte ein starkes Wahrheitsbedürfnis. Durch die Baursche Kritik ist es aber Brauch geworden, der neutestamentlichen Überlieferung zunächst mit Skepsis gegenüberzutreten, diese Quellen zu kritisieren, zum nicht geringen Teil für unecht zu erklären, schriftstellerische Tendenzen und legendenhafte Weiterbildungen, Gemeindetheologie statt geschichtlicher Überlieferung in ihnen zu finden.

Echt hegelisch ist für Baur das Christentum die absolute Religion gegenüber den ihr vorangehenden untergeordneten Formen der Religion, es ist die Religion des Geistes. Und ebenso hegelisch ist für Baur das Denken des Paulus, die Explikation des an ihm sich selbst explizierenden christlichen Prinzips, das Streben des subjektiven Geistes, durch alles Entgegenstehende hindurchzudringen und sich in seiner Absolutheit zu setzen.[1]) So wird Paulus zu einem Religionsphilosophen Hegelscher Schule gestempelt. Die Absolutheit des Prinzips des christlichen Bewußtseins soll sich in dem Apostel in der Geistlehre und in dem Bewußtsein der Versöhnung des Menschen mit Gott und seiner Einheit mit ihm verkörpern.

Bei Baur bereits wird auch eine Linie wenigstens angedeutet, welche im Laufe der weiteren geschichtlichen Entwicklung sehr stark hervorgetreten ist. Das ist die Anschauung, daß der christliche Universalismus seine Wurzel nicht im Alten Testament und Judentum, sondern in der antiken Welt habe.

---

[1]) Baur, Paulus, S. 512 ff.

Das Judentum wird von Baur auf eine Stufe mit den damaligen „partikulären Religionsformen“ gestellt, den heidnischen Religionen, denen gegenüber das Christentum die absolute Religion ist, die allgemeine Form des religiösen Bewußtseins. Der Universalismus des Christentums hat aber nach Baur zu seiner wesentlichen Voraussetzung den Universalismus der römischen Weltherrschaft. „Die Hauptsache ist, daß das Christentum diese allgemeine Form des religiösen Bewußtseins, die es ist, nicht sein könnte, wenn nicht die ganze Entwicklung der Weltgeschichte bis auf die Zeit des Christentums, die allgemeine geistige Bildung, die durch die Griechen das Gemeingut der Völker wurde, die die völkervereinigende Herrschaft der Römer, mit allen ihren politischen Institutionen und der auf ihnen beruhenden allgemeinen Zivilisation, die Schranken des Nationalbewußtseins durchbrochen und so vieles aufgehoben hätte, was die Völker in ihren gegenseitigen Verhältnissen nicht bloß äußerlich, sondern weit mehr innerlich voneinander trennte. Der Universalismus des Christentums hätte nie in das allgemeine Bewußtsein der Völker übergehen können, wenn er nicht den politischen Universalismus zu seiner Vorstufe gehabt hätte.“ [1])

Wir haben aber nun noch näher auf die Beurteilung, welche der Apostel Paulus bei Baur erfährt, einzugehen.

Baur stellt sich zunächst im dritten Teile seines Paulus, der Apostel Jesu Christi, 1845,[2]) wo er den Lehrbegriff des Apostels behandelt, schon in der Art der Kritik, die er an den eben genannten Vorgängen übt, diesen selbst an die Seite. Er tadelt an ihnen (S. 510), daß sie nicht die Rechtfertigungslehre des Apostels mit allem, was zu ihr gehört, als die Darstellung des subjektiven Bewußtseins unterschieden hätten von der Betrachtung des objektiven Verhältnisses, in welchem im religiösen Entwicklungsgang der Menschheit das Christentum zum Heidentum und Judentum stehe. Selbst aber bietet er gleichfalls einen ganz dogmatischen Aufbau der paulinischen Lehre, dessen äußere Verwandtschaft mit

[1]) Baur, Das Christentum und die christliche Kirche,[2] S. 5.

[2]) Die 2. Auflage hat Baur nicht mehr selbst besorgt. Sie ist 1867 von Ed. Zeller herausgegeben worden. Es lagen dazu von Baur selbst nur für den ersten Teil die Vorarbeiten vor.

den besprochenen unverkennbar ist. Nach kurzer Erörterung über das Prinzip des christlichen Bewußtseins behandelt er die Lehre von der Rechtfertigung, und zwar nach der negativen Seite: „Der Mensch wird nicht gerechtfertigt aus Gesetzeswerken," und nach ihrer positiven Seite: „Der Mensch wird gerechtfertigt aus Glauben." Hierauf folgen die Kapitel über Christus als Prinzip der durch ihn gestifteten Gemeinschaft, über das Verhältnis des Christentums zum Heidentum und Judentum, über das Christentum als neues Prinzip der weltgeschichtlichen Entwicklung, über Glaube, Liebe und Hoffnung, die drei Momente des christlichen Bewußtseins. Das folgende Kapitel enthält die „spezielle Erörterung einiger dogmatischer Nebenfragen", und hier erst kommt nach Abschnitten über den Begriff oder das Wesen der Religion und die Lehre von Gott als dritter Punkt „die Lehre von Christus". Was Paulus über Christus zu sagen hat, fällt für Baur unter den Begriff dogmatischer Nebenfragen.

Nach Baurs Tode sind seine *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie* herausgegeben worden 1864, die im zweiten Abschnitt eine knappe, nach dogmatischen Loci geordnete Darstellung des Lehrbegriffs des Paulus enthalten, S. 122—207. Viel wirkungsvoller aber ist geworden, was er in seinem Werk: *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, 1. Aufl. 1853, 2. Aufl. 1860 ausgeführt hat.

Paulus hat danach den christlichen Universalismus im Unterschied vom jüdischen Partikularismus zuerst ausdrücklich in seiner bestimmten Form ausgesprochen, aber ihn zugleich von Anfang an so sehr zur Aufgabe und leitenden Norm seines apostolischen Wirkens gemacht, daß er in seinem christlichen Bewußtsein die Berufung zum Apostelamt und die universalistische Bestimmung des Christentums nicht trennen konnte. Die Umwandlung vom heftigsten Gegner des Christentums zum entschiedensten Herold dieser Religion als des Heilsprinzips für alle Völker ist in seiner Bekehrung geschehen. Diese erscheint Baur als ein großes Wunder, welches jedoch nur als ein geistiger Prozeß gedacht werden könne. Aber „keine weder psychologische noch dialektische Analyse kann das innere Geheimnis des Aktes erforschen, in welchem Gott seinen Sohn in

ihm enthüllte“ (S. 45). Freilich beruhigt sich Baur dabei nicht, sondern er nimmt an, daß das Vermittelnde jenes Übergangs nur in den mächtigen Eindruck gesetzt werden könne, mit welchem die große Tatsache des Todes Jesu mit einem Male vor seiner Seele stand. Seit der den Sohn Gottes in ihm enthüllenden Offenbarung lebt er nur in der Anschauung des Gekreuzigten. Sein „ganzes Gedankensystem“ hängt an dieser einen Tatsache. In dem unwillkürlichen inneren Drange des Geistes, mit welchem er sich in die Betrachtung dieses Todes vertiefte, überwand er seinen jüdischen Haß gegen das Christentum. Der allen Tatsachen und Voraussetzungen des nationaljüdischen Bewußtseins total widerstreitende Tod Jesu war „ohne Zweifel der Grundgedanke, in welchem dem Apostel die Wahrheit des Christentums sich zuerst erschloß, und von welchem aus sodann sowohl seine Anschauung der Person Christi sich gestaltete, als auch die ganze dialektische Entwicklung des paulinischen Christentums ausging“.

Baur wirft sich selbst ein, daß Paulus sich nicht nur den älteren Aposteln, sondern auch der Person Jesu selbst so frei und selbständig gegenüberstelle, daß das Christentum im Unterschiede vom Judentum zur Universalreligion erst durch diesen Apostel geworden zu sein scheine. Um dies Bedenken zu heben, verweist er auf die Doppelseitigkeit in der Person Jesu, „das sittlich Universelle, allgemein Menschliche, göttlich Erhabene, das seiner Person ihre absolute Bedeutung gibt“, und dann wieder das Beschränkende und Beengende der nationalen jüdischen Messiasidee, und findet es geschichtlich begreiflich, daß die älteren Apostel sich an die nationale Seite der Erscheinung Jesu gehalten hätten, Paulus aber das allgemein Menschliche herausarbeite. Indessen gibt er, was Paulus betrifft, dieser Unterscheidung doch auch selbst nicht Folge. Denn auf die Frage, wie es komme, daß Paulus in seinen Briefen von dem Geschichtlichen aus dem Leben Jesu wenig wissen zu wollen scheine und insbesondere in allem, was die Lehre betreffe, sich wenig das Ansehen eines Schülers beilege, gibt er die Antwort, das Christentum stehe als eine geschichtliche Erscheinung vor ihm, die nur in ihrer Einheit und in der Unmittelbarkeit einer göttlichen Offenbarung begriffen werden könne. „Es ist, was es ist, wesent-

lich in den großen Tatsachen des Todes und der Auferstehung Jesu, an ihnen hängt sein ganzes christliches Bewußtsein, an ihnen gestaltet sich ihm sein ganzer Inhalt zu einer Anschauung der Person Jesu, die nicht erst eines geschichtlichen Kommentars bedarf." Wozu erst fragen, ob das, was er lehrt, mit der echten Lehre Jesu übereinstimmt, „wenn er in dem in ihm lebenden und wirkenden Christus die Stimme des Herrn selbst in sich vernimmt, wozu aus der Vergangenheit entnehmen, was der in ihm gegenwärtige Christus zu einer unmittelbaren Aussage seines eigenen Bewußtseins machte?"

Mit dieser Auffassung des paulinischen Christentums sind die Grundlinien gegeben, welche fortan jahrzehntelang in einem großen Teile der Paulusforschung verfolgbar sind. Der Paulinismus wird als ein neues, von der Verkündigung der älteren Apostel grundsätzlich verschiedenes Verständnis der christlichen Religion betrachtet. Paulus ist danach der erste Herold des Christentums als Universalreligion, und es bleibt zunächst, wie schon ausgesprochen wurde, im Dunkel, ob er der Schöpfer dieser Bedeutung des Christentums ist oder nur als erster herausgearbeitet hat, worauf es von Haus aus angelegt war. Jedenfalls aber wird er als der Schöpfer eines festen Gedankengebäudes betrachtet, entworfen, um die universelle Geltung der christlichen Religion nachzuweisen. Diese Theorie hat aber die Eigentümlichkeit, daß sie sich nicht auf die historische Überlieferung von Jesu Verkündigung und Wirken stützt, sondern sie bewußt beiseite stellt, und aus einer inneren „Offenbarung", besser gesagt, aus einer inneren Entwicklung, die sich in einem Denkprozeß des Paulus vollzieht, die Grundgedanken ableitet. Der denkende Geist des Paulus ist es, der dies neue Verständnis des Christentums schafft. Der eigentliche Gegenstand des Problems, welches sich vor Paulus auftut und eine Lösung erfordert, ist der schmachvolle Kreuzestod des als Messias aufgetretenen Jesus.

Bevor wir verfolgen, wie sich diese Baurschen Gedanken in seinen Nachfolgern fortentwickelt haben, sind die Hypothesen zweier Gelehrter vorzuführen, welche zur Baurschen Schule im Gegensatz stehen, Lipsius und Ritschl, und sodann ist kurz darzustellen, was für extreme Konsequenzen die Ultra-Tübinger aus den Thesen des Meisters gezogen haben.

R. Ad. Lipsius.

Im Jahre 1853 erschien die Erstlingsschrift von R. Ad. Lipsius, *Die paulinische Rechtfertigungslehre unter Berücksichtigung einiger verwandter Lehrstücke nach den vier Hauptbriefen des Apostels dargestellt.* Es ist begreiflich, daß sie ein gewisses Aufsehen erregte. Denn sie ist von eindringender Klarheit und Schärfe und hat die paulinische Forschung nicht unwesentlich gefördert. Ausgesprochenermaßen stellt sie sich in den Dienst der damaligen kirchlichen Restauration, wie sie von Neander, Nitzsch, Lücke, Ullmann u. a. versucht wurde, als Rückkehr zu den Prinzipien der Reformation unter Berücksichtigung des theologischen Ertrags der verflossenen drei Jahrhunderte. Daher wählte Lipsius auch als Gegenstand der Untersuchung die paulinische Grundlage des Materialprinzips der Reformation, die Rechtfertigung aus dem Glauben. Er setzt sich auseinander mit der Schrift eines niederländischen Theologen, Rauwenhoff, über die paulinische *δικαίωσις*, vom Jahre 1852, wesentlich aber auch mit der Tübinger Schule, die den Nachweis versucht hatte, daß Paulus die Werke in jeder Hinsicht aus dem Akte der Rechtfertigung ausschließt, in der Durchführung der Behauptung Baurs, daß die paulinische Lehre lediglich auf den actus forensis beschränkt sei. Auch Rauwenhoff wollte die paulinische *δικαίωσις* lediglich als actus forensis verstehen.

Im Gegensatz dazu führt Lipsius aus, daß die Dikaiosis, die Gerechtsprechung bei Paulus zuweilen als juridische Gerechtsprechung dargestellt, an den meisten Stellen aber der göttlichen Gnade zugeschrieben werde, während der Gedanke an ein juridisches Verhältnis mehr oder weniger in den Hintergrund trete. Die Gnade wirkt den Glauben als neues subjektives Lebensprinzip, welches die wirkliche Gerechtigkeit implicite in sich schließt. Damit tritt der Mensch in das neue Stadium der Gerechtigkeit ein. Eben hiermit ist die Dikaiosis erfolgt, die in ihrem Schlußpunkt als actus forensis erscheint, in ihren einzelnen Momenten aber gewissermaßen ein Komplex göttlicher Tätigkeiten ist, die wesentlich der Gnade zugehören. Positiv wird das messianische Heil durch die

Lebensgemeinschaft mit Christus gewirkt. Der Geist ist das Prinzip der Gemeinschaft mit Gott, Christus und den Gläubigen. Denn er ist die die Macht der sinnlichen Natur brechende Gewalt und somit das Prinzip, welches die Heiligung in uns vermittelt.

Lipsius steht offenbar noch auf dem von der heutigen Forschung aufgegebenen Standpunkt, daß die Kardinallehre des Paulus die Rechtfertigungslehre sei, während wir sie als Kampfeslehre betrachten und als nur eine der Vorstellungen und Lehren, in die er das christliche Heil faßt. Daher hat er in die Untersuchung auch mit einbezogen die Lehren vom Gesetz, von der Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus, von der Versöhnung und vom neuen geistigen Leben des Gläubigen. Auch im einzelnen wird manches in der Rechtfertigungslehre anders zu fassen sein, wie wir sie denn nicht mehr als einen Komplex göttlicher Tätigkeiten verstehen. Aber es ist das Verdienst von Lipsius, gezeigt zu haben, daß der Paulinismus entfernt nicht richtig verstanden wird, wenn man allein den juridischen Gedanken der Rechtfertigung verfolgt. Dann kann der ganze große Gedankenbereich der Neuschöpfung des Menschen nicht richtig gewürdigt werden, auf dem ohne Zweifel der Nachdruck der pauliniſchen Heilslehre ruht.

A. Ritschl.

Aus den einzelnen Arbeiten Baurs bis einschließlich seines „Paulus“ war seine Gesamtkonstruktion des Entwicklungsganges des jungen Christentums noch nicht deutlich zu ersehen. Sie trat zutage in dem Werk des Schülers Baurs Albert Schwegler: Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung, 2 Bände, Tübingen 1846. Sie rief als Gegenschrift hervor A. Ritschl: Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie, 1. Auflage Bonn 1850, 2. Aufl. 1857. In der ersten Auflage ist noch nicht der volle Gegensatz gegen Schwegler und Baur erreicht wie in der zweiten. Daher lege ich die letztere zugrunde, in der auch Baurs inzwischen erschienenes Werk: Das Christentum und die christliche Kirche der ersten drei Jahrhunderte, 1853, berücksichtigt ist.

Ritschl bestreitet die Grundthese der Tübinger, daß die altkatholische Kirche aus der Versöhnung zweier im Urchristentum aufgetretener ursprünglich entgegengesetzter Richtungen, der Judenchristen und Heidenchristen, entstanden sei, und sieht das katholische Christentum seinerseits vielmehr als eine Stufe des Heidenchristentums allein an. Die Ansicht müsse unrichtig sein, welche die Versöhnung von Richtungen im christlichen Glauben für möglich halte, die von einem doppelten Evangelium ausgingen. Eine Einigung auch durch äußere Gründe komme immer nur zustande, wo derselbe innere Grund wirksam sei. Er vertritt demgemäß die Anschauung, daß der gemeinsame Grund der judenchristlichen und der heidenchristlichen Richtung viel größer gewesen sein müsse als die Baursche Schule annehme. Er hat also mit sicherem Blick eine große, ja die entscheidende Schwäche des Tübinger Verständnisses gesehen.

Seinerseits erkennt Ritschl einen praktischen Gegensatz zwischen Paulus und den Urapostеln an. Aber das Feld desselben findet bei ihm eine so enge Abgrenzung, „daß die wesentliche Übereinstimmung in den von Christus aufgestellten leitenden Ideen nur um so deutlicher einleuchten wird" (S. 51). Ritschl geht von einem Grundsatz aus, der die stärkste Beachtung verdient, leider aber bis zum heutigen Tage in der neutestamentlichen Forschung fast keine Beachtung gefunden hat. Er führt aus, der Schein des Widerspruchs zwischen der Lehre des Apostels Paulus und dem Standpunkt der anderen Apostel sei hauptsächlich dadurch hervorgerufen, daß die dem Paulus eigentümlichen Gedankenbildungen die Aufmerksamkeit dermaßen in Anspruch genommen haben, daß der Umkreis der allen Aposteln gemeinsamen religiösen Ideen und Grundanschauungen nicht genügend gewürdigt worden sei. Die Nachweisung derselben werde die Originalität des Paulus nicht beeinträchtigen, aber zugleich seinen Zusammenhang mit den Urapostеln sicherstellen.

Als solche neutrale Basis der paulinischen Lehre weiß er freilich nur sehr wenig zu nennen, und zwar findet er im Alten Testament die Wurzel der betreffenden christlichen Vorstellungen: „alle neutestamentlichen Ideen wurzeln im Alten Testament." Da-

hin gehören ihm die Grundidee des Alten Bundes, des einen Gottes, des Bundesgottes Israels, des Gesetzes als wirklicher Offenbarung der Wahrheit, das Urteil über das Heidentum. Aus dem lebendigen Zusammenhang mit der unter seinen Volksgenossen herrschenden Vorstellungsweise erklären sich des Paulus Ansichten über Engel und Dämonen, der Gegensatz zwischen der gegenwärtigen und der zukünftigen Welt. Mit den Aposteln teilt er die Hoffnung auf die baldige Parusie des Herrn und die Vorstellung des Antichristen, die Annahme der Auferstehung, obwohl hier auch Verschiedenheiten konstatiert werden. Dagegen bei der Frage, auf welche Weise die Menschen die Gerechtigkeit gewinnen, verlasse Paulus den in den bisher entwickelten Ideen vertretenen Boden der Gemeinschaft mit den unmittelbaren Schülern Jesu.

Man kann es nur bedauern, daß Ritschl dem Bestand der gemeinsamen Glaubens- und Lehranschauungen der älteren Gemeinde und des Paulus nicht näher nachgegangen ist. Denn mit den von ihm aufgezeigten Elementen ist noch keineswegs eine „wesentliche Übereinstimmung" zwischen Paulus und dem älteren Christentum nachgewiesen.

Ebensowenig kann dies von dem zweiten Bande von Ritschls Werke gelten: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung dargestellt. Der biblische Stoff der Lehre, 1. Auflage 1874, 3. Auflage 1889. Hier soll zusammengeordnet werden, was sich als übereinstimmender Gedankenstoff des Neuen Testaments ausweist. Die biblische Theologie stelle eine Reihe religiöser Gedankenkreise dar. Der des Stifters stehe denen gegenüber, welche sich aus dem Bewußtsein der gestifteten Gemeinde erheben, mit Merkmalen teils der Übereinstimmung, teils der individuellen Eigentümlichkeit. Ritschl hofft, seine Darstellung werde dartun, daß die Übereinstimmung in den hier interessierenden Gedanken überaus weit greift, daß namentlich auch der Kreis der Anschauungen Jesu mit den ihnen formell gegenüberstehenden Gedankenbildungen der Apostel in Einklang sei. In drei Kapiteln handelt er von der apostolischen Lehre, und zwar unter den beherrschenden Gedanken: 1. Die Beziehungen der biblischen Gottesidee auf Versöhnung und Sündenvergebung, 2. Die

Bedeutung des Todes Christi als Opfers zum Zwecke der Sündenvergebung, 3. Die Gerechtigkeit als Attribut der Gläubigen. Schon mit dieser Auswahl und Beschränkung des neutestamentlichen Stoffes verrät er, wie stark er dogmatisch statt biblisch-theologisch eingestellt ist. Das Neue Testament enthält viel mehr an gemeinsamen Lehranschauungen, und diese sind nicht in den genannten Kategorien zusammenzufassen und ebensowenig nur aus dem Alten Testament abzuleiten. Weder Paulus noch die älteste Gemeinde kommt bei der Darstellung Ritschls zu ihrem Recht. Sodann hat er eine eigentümliche dialektische Methode in der Behandlung des Stoffes, die diesen nach den von ihm vertretenen Gesichtspunkten zu modeln versteht, also kein getreues historisches Bild gibt.

Damit soll aber sein Verdienst nicht angetastet werden, daß er als erster den Gesichtspunkt ausgesprochen hat, den man verfolgen muß, wenn man nicht nur die Baursche Konstruktion des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters aus den Angeln heben, sondern zu einem wirklich geschichtlichen Verständnis des Glaubens und der Lehrentwicklung des Urchristentums gelangen will.

Die Ultra-Tübinger, A. D. Loman, R. Steck.

Der von Baur entworfene Aufriß der Entwicklungsgeschichte des jungen Christentums führte zu Konsequenzen, an die weder der Meister noch seine unmittelbaren Schüler gedacht hatten. War Baur im Recht, so lag es nahe, den Einfluß des griechischen Geistes auf das Evangelium mit Paulus beginnen zu lassen.

Der erste, der nicht nur Paulus, sondern gleich das Christentum überhaupt als Ausfluß griechischen Geistes verstehen wollte, kam nicht aus Baurs Schule her. Es war Bruno Bauer in seinen Schriften: Die Apostelgeschichte, 1850, und Kritik der Paulinischen Briefe, 1850—52, auf die wir hier nicht einzugehen haben.

Der Anstoß zur Steigerung und Übertreibung der Baurschen Ideen kam von der literar-kritischen Seite her. Allard Pierson, De Bergrede en andere Synoptische Fragmenten, Amsterdam 1878, bestritt die Richtigkeit des Baurschen Satzes von der unbedingten Echtheit des Galaterbriefes, da der dort ge-

schilderte Paulus nicht als historische Persönlichkeit betrachtet werden könne. Diese Hypothese wurde ausgebaut und eine Analyse auch der anderen paulinischen Briefe vorgenommen in dem Werk: Verisimilia, welches Pierson gemeinsam mit dem Philologen Samuel Adrian Naber 1886 herausgab. Weitere kritische Untersuchungen über die Echtheit der paulinischen Hauptbriefe unternahm der Amsterdamer Professor A. D. Loman in den Quaestiones Paulinae in der Theol. Tijdschrift 1882, S. 141—185. 302—328. 452—487. 593—616 1883, S. 14—57. 241. 242, 1886, S. 42—113. 387—406. Die Briefe wurden alle für unecht erklärt, und zwar hauptsächlich auf Grund von Untersuchungen über die äußere Bezeugung der Briefe und die Geschichte des Kanons. Der Ertrag aber für die geschichtliche Würdigung des Paulus ist der, daß die Tübinger These von der heftigen Gegnerschaft des Paulus gegen das Judenchristentum bestritten wird. Erst der Paulus canonicus der Hauptbriefe sei dieser schroffe Gegner. Dieser wird aber vom Paulus historicus unterschieden. Fehlen doch äußere Zeugnisse für das Vorhandensein der Hauptbriefe des Paulus bis tief in das zweite Jahrhundert hinein. Der geschichtliche Paulus habe dem Judenchristentum etwa so nahe gestanden, wie es die „Wir"-Berichte der Apostelgeschichte zeigen. Die weiteren Schilderungen der Apostelgeschichte und die paulinischen Hauptbriefe seien „die fortschreitenden Entwicklungsstufen einer Paulussegende, die endlich bis zum höchsten Ideal des antijudaistischen Freiheitshelden des Galaterbriefes aufsteige".

Daher leugnet Loman die Richtigkeit des Tübinger geschichtlichen Urteils über das Urchristentum und stimmt manchen von Ritschl geäußerten Gedanken zu.

Hier setzt nun der Schweizer R. Steck ein: Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht, nebst kritischen Bemerkungen zu den Paulinischen Hauptbriefen, 1888. Nach der Tübinger Schule reichen, so führt er aus, in die christliche Urzeit nur zwei große, feste Pfeiler zurück, auf denen das Gebäude der historischen Anschauung ruht, die Apokalypse und die vier paulinischen Hauptbriefe. Diese Schule betrachte sie als die einzigen uns erhaltenen Zeugen ältesten christlichen Schrifttums.

Der eine dieser Pfeiler, die Apokalypse, sei von den Fluten der Kritik bereits unterwaschen und ins Wanken gekommen. Nun will Steck auch den zweiten umstürzen. Die sämtlichen paulinischen Briefe sind unecht.

Das Gesamtbild, welches Steck entwirft, ist folgendes. Der Gegensatz zwischen der paulinischen und der urapostolischen Richtung im Christentum war nicht im Anfang am größten, er ist vielmehr erst nach und nach, und zwar nach dem Tode der Apostel, zu seiner Höhe angestiegen. Paulus war wohl ein wenig freier als Petrus. Es bestand zwischen ihm und den Urapostеln wohl ein Unterschied, aber kein schroffer Gegensatz. Erst nach des Apostels Tode hat sich der Gegensatz mehr und mehr zugespitzt, und die paulinischen Briefe samt der Apostelgeschichte stellen in der Reihenfolge ihrer Entstehung die Entwicklung der einen Seite desselben dar. Zuerst ist so der Römerbrief entstanden, dann die Korintherbriefe und etwa gleichzeitig die Apostelgeschichte, hierauf der Galaterbrief als Dokument des schärfsten Kampfes, sodann die kleineren paulinischen Briefe. Vom Römer- bis zum Galaterbrief steigert sich der Kampf bis zur höchsten Höhe, dann läßt er nach. Die gnostische Bewegung treibt die kirchlichen Kreise enger aneinander, desgleichen die Verfolgungen von Seiten der römischen Staatsgewalt. Die Bildung der katholischen Kirche begräbt den alten Streit, nachdem der Standpunkt des Katholizismus auf paulinischer Seite mit den Pastoralbriefen erreicht worden ist. Die marcionitische Bewegung ist die direkte Fortsetzung des Galaterbriefes, der letzte Ausläufer des konsequenten Paulinismus. So sind die paulinischen Briefe Produkte des Prozesses, der sich in dem Zusammenwachsen der heidenchristlichen mit der judenchristlichen Form des Christentums vollzog.

Den Anlaß, der diese ganze Entwicklung in Fluß brachte und diese reiche Literatur hervorrief, den Schlüssel des ganzen Geheimnisses findet Steck im Römerbrief. In Rom sei das Heidenchristentum sehr früh und gewissermaßen autochthon entstanden. Der ausschließliche Gebrauch der griechischen Sprache in der römischen Gemeinde bis tief ins zweite Jahrhundert hinein weise darauf hin, daß in der griechischen Kolonie Roms die Wurzeln der ältesten

römischen Christengemeinde liegen. Das „römische Griechentum", „das von der fortgebildeten platonischen Philosophie, wie sie Seneca in der römischen Hauptstadt vertrat, über das gewöhnliche Dichten und Trachten des Heidentums hinausgehoben war, dem aus der alexandrinischen Bibel und aus Philos Schriften die Religionslehre des geläuterten Judentums bekannt geworden war und das mit oder ohne die Form des Proselytentums mit dem jüdischen Monotheismus und seiner reineren Sittenlehre sympathisierte, das wurde die Wiege der ersten christlichen Gemeinde in der Welthauptstadt." Danach ist auf eine doppelte Entstehung des neuen religiösen Prinzips des Christentums zu schließen. Einerseits entsteht es in Palästina, durch die von Jesus und seinen Jüngern ausgehende messianische Bewegung, andererseits ist es durch die Entwicklung der heidnischen Philosophie und Religion in Rom dergestalt vorbereitet, daß die bloße Kunde vom Erschienensein des Messias genügt, es auch in der Welthauptstadt ins Leben zu rufen, wo es dann natürlich einen eigenartigen Charakter von Anfang an trägt und diesen lange Zeit forterhält.

Ist das Christentum so von Anfang an in einer doppelten Gestalt, einer judenchristlichen und einer heidenchristlichen, ins Leben getreten, so konnte diese Sonderexistenz der beiden Zentren, Jerusalem und Rom, zwar eine Zeitlang dauern, endlich aber mußte sie doch in eine einheitliche übergehen, als die christliche Kirche sich durch immer weiteres Fortwachsen zur Einheit zusammenzuschließen begann. Von diesem nicht schmerzlosen, aber heilsamen Prozeß des Zusammenwachsens gibt die Literatur des ältesten Christentums Zeugnis.

Der geschichtliche Betrachter wird von Bewunderung erfüllt, einen wie tiefen Eindruck die Baursche Konstruktion auf die Zeitgenossen gemacht hat. Denn was Loman und Steck vortragen, ist nichts anderes als die Umkehrung der Baurschen Theorie. Der entscheidende Kampf steht nicht am Anfang, sondern am Ende. Aber beide Male sind die urchristlichen Literaturerzeugnisse die Produkte des Zusammenwachsens der beiden Parteien zur Einheit der Kirche. Hatte Ritschl einen der wunden Punkte der Baurschen Hypothese richtig erkannt und die Anschauung der Tübinger von

dem urapostolischen Gegensatz verworfen, so setzen Loman und Steck mit ihrem prinzipiellen Widerspruch an anderer, ebenso entscheidender Stelle ein. Man kann unmöglich mit der Baurschen Schule den im wesentlichen jüdisch gedachten Jesus zu dem rein antijüdisch aufgefaßten Paulus der Hauptbriefe in solche Zeitnähe setzen, wie es beim Festhalten an der Echtheit der paulinischen Briefe erforderlich ist. Hier klafft ein solcher Widerspruch, und das geschichtliche Verständnis des apostolischen Zeitalters wird dann so rätselhaft, daß diese Hypothese alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit verliert.

Aber Lomans und Stecks Gesamtverständnis ist von nicht geringeren Schwierigkeiten gedrückt. Ein so schroffer Gegensatz zwischen der judenchristlichen und der paulinischen Richtung hat zu Beginn des zweiten Jahrhunderts, in der Zeit unmittelbar vor Marcion, nicht bestanden. Er ist eine haltlose Konstruktion. Was von Steck aus den Ignatianischen Briefen und aus Justin zur Stütze seiner Ansicht an Material beigebracht wird, kann entfernt nicht den Unterbau abgeben.

Nicht minder aber ist die Anschauung Stecks von der Anfangszeit des Christentums ganz problematisch. Ohne einen einheitlichen Ursprung und Anfang ist das junge Christentum geschichtlich nicht vorstellbar. Auch der Römerbrief setzt als Gründer der christlichen Religion eine Person voraus, wie sie unsere Evangelien schildern. Diese aber legen nicht Zeugnis ab von einem im Judentum noch befangenen Jesus, sondern schildern ihn als weit über das Judentum erhaben. Die uns erhaltenen Notizen über die erste römische Gemeinde führen nicht auf die griechische Kolonie Roms, sondern auf judenchristlichen Ursprung. Auf die Ungeheuerlichkeiten, welche erforderlich sind, dem Paulus alle Briefe abzusprechen und sie in einem allmählichen Entwicklungsprozeß Anfang des 2. Jahrhunderts entstanden zu denken, gehe ich nicht ein, auch nicht auf kanongeschichtliche Fragen.

Aber ein von Steck hervorgekehrter Gesichtspunkt muß noch berührt werden, weil er in der Fortführung der Baurschen Anschauung von großer Bedeutung geworden ist. Das ist das griechische Element, welches die Entwicklungsgeschichte des jungen Christentums wesentlich mit bestimmt haben soll. Steck beruft sich

auf Heinricis Kommentare zu den Korintherbriefen und andere Schriften desselben zum Erweis der Behauptung, die von Heinrici nachgewiesene starke Vertretung des helleniſtiſchen Elements lege die Erwägung nahe, ob die Abfaſſung der Paulusbriefe nicht in einem noch viel intimeren Verhältnis zu dieſem Hellenismus ſtehe, als man bisher annahm. Ende des erſten und Anfang des zweiten chriſtlichen Jahrhunderts wird man die Möglichkeit ins Auge faſſen müſſen, ob griechiſche Einflüſſe auf das Evangelium und urchriſtliche Schriften einzuwirken begonnen haben. Allein, wäre in der von Steck geſchilderten Weiſe die römiſche Gemeinde entſtanden, ſo wäre es angeſichts der zahlreichen Verbindungsfäden zwiſchen Rom und Jeruſalem undenkbar, daß die Gemeinde der Reichshauptſtadt unangefochten durch die Muttergemeinde in Jeruſalem als chriſtliche hätte exiſtieren und Einfluß gewinnen können. Sie vertrat ja einen anderen Glauben und ruhte auf anderen Grundvorausſetzungen als die jeruſalemiſche. Da hätte ſofort ein erbitterter Kampf einſetzen müſſen.

Die geſchichtliche Unwahrſcheinlichkeit, ja Unmöglichkeit der Bauriſchen Geſamtbetrachtung wird auch von dieſer Seite her beſtätigt.

C. Holſten.

Holſten hat unmittelbar an Baur angeknüpft. Er fühlt ſich durchaus als deſſen Schüler, obwohl er nicht in Tübingen ſtudiert hat. Die ganze Lebensarbeit Holſtens hat im Grunde nur der Weiterführung und Korrektur der Gedanken Baurs über die Entſtehung des Chriſtentums und ſeiner Ausgeſtaltung im petriniſchen und pauliniſchen Evangelium gegolten.

Holſten hat Anſtoß genommen an dem Urteil Baurs, daß die plötzliche Umwandlung des Paulus als Wunder betrachtet werden müſſe und keine Analyſe das innere Geheimnis der Bekehrung des Apoſtels erforſchen könne. Damit ſah er im Sinne der idealiſtiſchen Philoſophie der Hegelſchen Schule die Grundvorausſetzung der hiſtoriſch-kritiſchen Theologie und des Bewußtſeins des modernen Geiſtes in Frage geſtellt und fühlte ſich zu dem wiſſenſchaftlichen Nachweis gedrängt, daß, wie die Gegenwart durch immanente

göttliche Kräfte gesetzmäßig ohne Wunder sich entwickele, so die Vergangenheit — das Neue in der Person Jesu und die apostolische Verkündigung eines Petrus und eines Paulus — ohne Wunder gesetzmäßig durch immanente göttliche Kräfte sich gestaltet haben müsse.[1])

Holsten verkennt es nicht, daß man nach einer gemeinsamen Wurzel des petrinischen und des paulinischen Evangeliums suchen müsse. Er leitet das Evangelium des Petrus wie das des Paulus aus der Predigt Jesu selbst ab, und zwar aus der verschiedenen Stellungnahme zu Jesu Aussagen über sein Leiden. Jesus habe selber sein Leiden wesentlich nur als den begleitenden Umstand der vorbereitenden Wirksamkeit des Messiaspropheten gefaßt, als Tat der Menschen und allgemeinen Schicksalswillen Gottes. Nur daneben habe für Jesus die dogmatisch-religiöse Reflexion gestanden, das Verständnis des Todes als stellvertretendes Leiden zur Sühnung der Sünde. Dieser letztere Gedanke blieb der urapostolischen Predigt ganz äußerlich, während ihn Paulus in seiner prinzipiellen Bedeutung erkannte. So sei nach Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu das Evangelium der Urapostel das der Auferstehung geworden, das Evangelium des Paulus aber das des Kreuzestodes Christi.[2])

Verstand Holsten den Entwicklungsgang in der angegebenen Weise, so fühlte er das Bedürfnis, den Unterschied beider Evangelienformen in ihrer Einheit zu begreifen. Dazu aber bedurfte es nicht nur des Versuches nachzuweisen, wie Petrus zu der subjektiven Überzeugung, der gestorbene Messias sei wieder auferstanden, gekommen sei, sondern vor allem einer genetischen Entwicklung der paulinischen Theologie, deren Angelpunkt das Eindringen in das Verständnis des Umschwungs des Bewußtseins durch die Bekehrung, „die Christusvision," war. So glaubte Holsten die Lücke zu schließen, welche die Geschichtsforschung der historisch-

[1]) Die Christusvision des Paulus und die Genesis des paulinischen Evangeliums, 1861 = Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, 1868, S. 3 f.

[2]) Zum Evangelium usw., S. 234 ff.

kritischen Theologie zwischen der Bewußtseinsform Jesu und der des Petrus und des Paulus noch unausgefüllt gelassen habe.

Es war nach dem Gesagten für Holsten bereits bei Petrus und den älteren Aposteln ein Denkprozeß, der sie zur Ausgestaltung ihres Evangeliums führte. Noch viel mehr aber galt dies von Paulus, der ein viel klarerer Geist war und die Anfechtbarkeit und Unhaltbarkeit der von den älteren Aposteln aus Jesu Tod gezogenen Folgerungen durchschaute.

Das paulinische Evangelium wird von Holsten verstanden als „das Resultat einer in den Kategorien der jüdisch-helleniſtischen Weltanschauung sich vollziehenden logisch konsequenten Reflexion des denkenden Geistes auf die Tatsache des Kreuzestodes des Messias". [1]) Er deutet Gal. 1, 15—18 dahin, daß Paulus die dort erwähnten „drei Jahre mit der Gnosis der Kreuzestodestatsache und der dialektischen Vermittlung dieser Heilsoffenbarung mit der alttestamentlichen Weltanschauung" ausgefüllt habe. Aus dieser Vermittlung sei „in einem allmählichen Prozeß mit logischer Notwendigkeit und Konsequenz sich aneinanderschließender Gedanken das Evangelium des Paulus als eine Tat des denkenden Geistes geboren" worden.[2]) So versteht auch Holsten wie vor ihm F. Chr. Baur den Apostel Paulus als einen Theologen, der im Geiste der Hegelschen Schule Wesen und Wahrheit der christlichen Religion erfaßt habe.

Es ist naturgemäß, daß Holsten die Verpflichtung fühlte und den Versuch unternahm, nunmehr eine Darstellung der paulinischen Theologie nach den von ihm ausgesprochenen Grundlinien zu schreiben. Doch hat er selbst dies Werk nicht ganz vollendet, es ist aus seinem Nachlaß im Jahre 1898 von Mehlhorn herausgegeben worden unter dem Titel: Das Evangelium des Paulus dargestellt, Teil II: Paulinische Theologie. Er will in diesem Abriß eine neue Form der Darstellung geben, statt der verständig ordnenden die genetische, in der die innere Entwicklung des religiösen Bewußtseins des Paulus zum Ausdruck komme.

[1]) Zum Evangelium usw. S. VIII.
[2]) Zum Evangelium usw. S. 57.

Diese Umformung habe sich auf dem Grunde des ursprünglichen jüdischen Bewußtseins des Paulus vollzogen, aber die neue Idee des kreuzestoten Messias habe nicht alle Elemente des jüdischen Bewußtseins des Paulus zur Umbildung ergriffen.

Daher zerfällt für ihn die Darstellung der religiösen Weltanschauung des Paulus wesentlich in drei Teile, die Darstellung 1. des jüdischen Hintergrundes des christlich religiösen Bewußtseins des Paulus, 2. des Eintritts jener neuen religiösen Idee des gekreuzigten Messias in sein Bewußtsein, 3. der durch diesen Eintritt hervorgerufenen Umformung dieses Bewußtseins.

Diese neue Form des religiösen Bewußtseins habe ihren Mittelpunkt in der dem Paulus offenbar gewordenen neuen, von der judenchristlichen und judaistischen unterschiedenen Anschauung von der messianischen Persönlichkeit des Christus und seiner Messiastat. Als Jude habe auch er 2. Kor. 5, 16 zufolge die jüdische Vorstellung vom Messias geteilt, d. h. die altprophetische eines geistgesalbten Messiaskönigs aus dem Hause und auf dem Stuhle Davids — das war der „andere Jesus“ 2. Kor. 11, 4, den die älteren Apostel auch später noch gegen Paulus verkündigten —, das christliche Messiasbild des Apostels habe zum Untergrund die aus Philo bekannte jüdisch-hellenistische Vorstellung von dem himmlischen Urmenschen, dem Ebenbilde Gottes. Dies Bild sei bereits vor der Bekehrung im Geiste des Apostels lebendig gewesen, und es habe der besonderen Situation entsprochen, in welcher wir Paulus zur Zeit seiner Bekehrung denken müssen. Der Moment der „Vision“ habe nur ausgelöst, was sich sicher und als innere Realität in ihm vorbereitet hatte. Die nunmehr einsetzende völlige Umformung seines jüdisch-religiösen Bewußtseins zu einer neuen religiösen Weltanschauung, die ihn zu einer neuen Kreatur machte 2. Kor. 5, 17, habe Paulus verstanden als eine Bewegung des ihm innewohnend gewordenen göttlichen Geistes, Röm. 8, 11, 1. Kor. 2, 10—13, der alles erforsche, auch die Tiefen des göttlichen Heilswillens.

Es muß anerkannt werden, Holsten hat Ernst gemacht mit dem bereits bei Neander auftauchenden Versuch, die paulinische Theologie genetisch zu erklären. Mit großer Umsicht hat er ein Ge-

dankengebäude errichtet, welches den psychologischen Übergang zwischen den so schroff einander gegenüberstehenden beiden Hälften des Lebens und Denkens des Apostels begreiflich machen soll. Die Holstensche Konstruktion fußt auch auf der Berücksichtigung einer Eigenschaft des Geistes des Paulus, seinem scharfen Verstand, welche nicht ungestraft in der Darstellung der paulinischen Glaubensgedanken beiseite gelassen wird.

Und doch, das Holstensche Verständnis des Paulus fordert zum schärfsten Widerspruch heraus. Es ist ja doch nichts anderes als Voreingenommenheit, wenn man an die Erforschung eines historischen Problems von einem dogmatischen Urteil ausgeht. Die Aufgabe der Geschichtsforschung ist es, einen Überlieferungsbestand zu verstehen und zum Verständnis zu bringen, die Grenzen der historischen Erkenntnis nicht zu überschreiten und gegebenenfalls nicht vor der Anerkennung zurückzuschrecken, daß mit den Mitteln der Geschichtsforschung eine Überlieferung nicht restlos auszuschöpfen sei. Darin war Baur größer als Holsten. Es ist noch niemand gelungen, die Person Jesu und dessen, was mit Jesus in die Menschheit eingetreten ist, nach dem innerweltlichen Kausalgesetz geschichtlich zu begreifen. Diese Tatsache wirkt sich aber auch für das Verständnis des Apostels Paulus aus.

Das Grundlegende, was Paulus erfahren hat, ist, daß Gott selbst oder, was dasselbe ist, daß der himmlische Christus in sein Leben machtvoll eingegriffen und ihn in den Zusammenhang von großen objektiven Geschichtstaten, von Taten Gottes und Christi hineingestellt hat. Gott ist mächtig geworden in seinem Leben, Gott hat an ihm gehandelt, Gott hat an ihm wirksam gemacht, was er an seinem Sohn Christus zum Heil der Menschen getan hat. Das Auftreten, Wirken und Sterben Christi waren objektive, geschichtliche Ereignisse, die zur Zeit des Paulus, und wahrscheinlich unter seinen Augen sich vollzogen hatten. Schon als Pharisäer hatte er an einen geschichtsmächtigen Gott und an einen Gott geglaubt, der im Begriff war, durch sein Eingreifen in den Gang der Welt seine Verheißungen an Israel zu verwirklichen. Diese Erfüllung erfuhr er nun tatsächlich. War sie anders, von Grund auf anders als der Pharisäer und das Judentum geglaubt hatten,

so ändert das nichts an der Tatsache, daß der Apostel sich von Gott und von Christus ergriffen, gezwungen, errettet, umgeschaffen und für Zeit und Ewigkeit erlöst wußte.

Es ist also von Holsten ein für das geschichtliche Verständnis des Apostels verhängnisvoller prinzipieller Mißgriff gemacht worden, der sich in der Folgezeit schwer gerächt hat. Denn die historisch-kritische Theologie ist in den von Holsten gezeigten Weg eingeschwenkt. Ging sie doch von ähnlichen Grundvoraussetzungen aus wie er. Die moderne Wissenschaft kann sich der psychologischen Untersuchung der Personen und Ereignisse der Vergangenheit nicht entziehen. Soweit sie auf die Bekehrung des Paulus und das Verständnis seiner aus dieser Lebenserfahrung hervorgewachsenen Lehrgedanken auszudehnen ist, wird Holsten ein nicht geringes Verdienst bleiben.

Allein diese Seite der wissenschaftlichen Betrachtung des Paulus steht durchaus in zweiter Linie. Das Erste und Entscheidende, was die Paulusforschung auch der Gegenwart zu leisten hat, darf nichts anderes sein, als daß man den Apostel von den geschilderten Grundvoraussetzungen aus, auf denen er selber steht und in denen er wurzelt, zu verstehen sucht. Denn wir wollen ja versuchen, ihn als geschichtliche Person, wie er in der Vergangenheit dasteht, zu begreifen. Dann erst kann die Frage, ob wir uns auf den gleichen Boden stellen wollen wie er, oder ob wir Modernen glauben, etwas Besseres, geschichtlich Haltbareres, das immanente Prinzip, an die Stelle des Glaubens an das Eingreifen Gottes in den Geschichtslauf setzen zu müssen. In diesem Falle müßte aber eben Punkt für Punkt gezeigt werden, daß sich Paulus in einem grundstürzenden Irrtum in seiner Selbstbeurteilung befunden habe — ein Unternehmen, das wohl schwerlich gelingen wird.

Mit diesem Fehlgriff Holstens hängt aber ein weiterer zusammen, der sich in der Folgezeit gleichfalls überall da geltend gemacht hat, wo man von ähnlichen prinzipiellen Grundvoraussetzungen ausgegangen ist. Nach Holstens Auffassung ist des Paulus Christwerden und die Ausprägung seines dogmatischen Gedankenbaues etwas Subjektives, Individuelles, so nicht Wiederholbares. Dann aber wird des Paulus Verhalten als Apostel

und Missionar rätselhaft. Denn das ist gerade das für des Paulus Predigt Kennzeichnende, daß er verlangt, jeder Christ müsse in ähnlicher Weise wie er mit Christus sterben, eine neue Kreatur werden, dieser Welt absterben, um der Herrlichkeit der Kinder Gottes und der Gleichgestaltung mit dem himmlischen Christus teilhaftig zu werden. Paulus verallgemeinert ohne Frage seine persönlichen christlichen Erfahrungen. Eine Auffassung, die den Paulus so subjektiviert und individualisiert, wie es Holsten und nach ihm andere getan haben, kann nicht die richtige sein. Das Objektive, Göttliche, unter dessen Einfluß die christliche Predigt stellen will, muß zu seinem Recht gebracht werden.

Was Holsten beweisen will, den psychologisch durchaus vermittelten Übergang von der pharisäischen zur christlichen Lebensperiode des Paulus und die innere Notwendigkeit seines unmittelbar mit der Bekehrung verbundenen Bewußtseins, von Christus zum Heidenapostel berufen zu sein, steht, wie schon gesagt ist, in stärkstem Widerspruch zur paulinischen Selbstbeurteilung. Paulus schließt Gal. 1, 1. 13 f. 15 f. mit voller Deutlichkeit und Absicht aus, daß er zur Zeit seiner Bekehrung in einer inneren Verfassung gewesen sei, die mit dem siegreichen Durchbruch der christlichen Erkenntnis endigen mußte. Mögen auch noch mehr Verbindungslinien zwischen dem Alten und dem Neuen bestanden haben als dem Apostel bewußt gewesen sind, darin hat er recht, daß jenes Erlebnis vor Damaskus etwas grundlegend Neues in ihm geschaffen hat. Es ist durchaus irrig, in der Bekehrung des Paulus in der Hauptsache die gedankenmäßige Erfassung einer Wahrheit zu erblicken und die Ausbildung seines dogmatischen Systems — denn ein solches entwirft Holsten — in die Gedankenarbeit der drei Jahre Gal. 1, 15—18 zu verlegen. Paulus hat sich auch in jenen drei Jahren berufen gewußt, Christus zu verkündigen, nicht, ihn zu durchdenken.

Seine Bekehrung war eine Neuschöpfung, ein bis in die tiefsten Tiefen seines Lebens reichendes Erlebnis, eine Katastrophe in seinem Leben, die er mit den stärksten ihm zu Gebote stehenden Gegensätzen beschreibt, eine religiöse und sittliche Erneuerung, die den Inhalt nicht nur seines Denkens, sondern — was noch viel bedeutungsvoller ist — auch seines Wollens von Grund aus um-

gestaltete. Er empfindet das Christentum als eine neue Religion, die das Judentum zerbricht. Er gewinnt der Welt, allem irdischen Leben gegenüber eine ganz neue Stellung. Nimmermehr kann da die Erklärung zureichen, das alles habe sein Geist produziert. Das Bewußtsein, mit Leib und Leben, mit allen Sinnen und Kräften, mit Aufgabe seines eigenen Ich Christus dienen zu müssen, ist nicht aus einer Denknotwendigkeit hervorgegangen. Das sittliche Lebensideal, das fortan an Stelle des pharisäischen von ihm verfolgt wird, sowie seine apostolische Berufsführung kann nicht auf dem Wege von Schlußfolgerungen aus Jesu Messianität verständlich gemacht werden. Ist Paulus sich bewußt gewesen, als Apostel Träger des göttlichen Geistes oder des Geistes Christi zu sein, so hat er diesen Geist sehr deutlich als etwas nicht Immanentes empfunden, sondern als eine transzendente Macht.[1])

Eine Unklarheit bleibt ferner bei Holsten darin, daß nach seinem Urteil das vorchristliche Messiasbild des Paulus einerseits das altprophetische des Davididen gewesen sein soll, und doch wieder in seinem Geiste die philonische Vorstellung von dem himmlischen Idealmenschen, dem Ebenbilde Gottes, gelebt und ihn zu der Christusvision fähig gemacht haben soll. War Paulus, wie er selbst und die Apostelgeschichte es bezeugen, besonders eifriger Pharisäer, so ist es unwahrscheiniich, gerade seine Messiasanschauung als eine ausgesprochen hellenistische zu denken. Denn

[1]) Mit Recht hat W. Olschewski, Die Wurzeln der paulinischen Christologie, 1909, geltend gemacht, daß aus den beiden Wurzeln, aus denen Holsten die paulinische Christologie ableitet, aus der vom jüdischen Denken bestimmten Reflexion über den Kreuzestod des Messias und der hellenistischen Vorstellung von dem Himmelsmenschen diese Christologie nicht erwachsen sein kann. Demgegenüber leitet Olschewski die Christologie des Apostels aus dem Glauben an den auferstandenen Christus ab, wie er sich ihm vor Damaskus offenbarte. Es ist aber doch fraglich, ob der Satz Olschewskis zutreffend ist: „Der vor Damaskus pneumatisch kraftvoll in sein Leben eintretende, ihn zu einer *καινὴ κτίσις* umschaffende, ihn eben damit in den *αἰὼν μέλλων* hineinreißende Christus ist das punctum saliens für die Entstehung der paulinischen Christologie" (S. 83). Denn da fragt man, ob nicht auch das Lebensbild des irdischen Jesus Bedeutung für den Christusglauben des Apostels gehabt habe.

mag auch der Pharisäismus fremde Elemente assimiliert haben, so sind sie in den messianischen Erwartungen sicherlich nicht von Bedeutung gewesen. Es ist ja doch auch eine Tatsache, daß Paulus gegen den präexistenten Himmelsmenschen 1. Kor. 15, 45 ff. polemisiert, daß er sich also im Gegensatz gegen eine solche Anschauung stehen weiß. Die Exegese Holstens ist dieser paulinischen Aussage gegenüber besonders gezwungen. Jene hellenistische Vorstellung braucht er aber notwendig, um den geschichtlichen Gegensatz von Fleisch und Geist in der paulinischen Theologie zu erklären.

Damit tut sich aber eine große Unstimmigkeit in der Konstruktion Holstens auf. Schon vor der seinen wissenschaftlichen Namen begründenden Abhandlnng: „Die Christusvision des Paulus und die Genesis des paulinischen Evangeliums," 1861, hatte er, im Jahre 1855, eine Untersuchung geschrieben: „Die Bedeutung des Wortes sarx im Lehrbegriff des Paulus." Sie bezweckte nicht nur die Erkenntnis eines Momentes im Lehrbegriff des Apostels zu fördern, sondern überhaupt die Grundlage der theologischen Spekulation desselben aufzudecken. Sein Resultat war, daß Paulus in seiner Theologie das neue Lebensgefühl des Messiasglaubens in den religiösen Kategorien der jüdischen, in den spekulativen Kategorien der hellenistischen Weltanschauung begriffen und zum Bewußtsein erhoben habe. „Die jüdisch-hellenistische Weltanschauung wird aber von dem Prinzipe der Transzendenz und dem Dualismus von Geist und Materie beherrscht."

Wäre dies Ergebnis zutreffend, so hätte mit Paulus der griechische Geist seinen Einzug in die christliche Theologie gehalten, und mehr noch, auch die christliche Religion wäre bereits von Paulus hellenisiert worden, wie wir ja ähnliche Gedanken auch bei Steck angetroffen haben. In der genannten Abhandlung Holstens wird freilich das jüdische und das hellenistische Element noch als eine Einheit zusammengeschaut, eine Vorstellung, gegen die sich alsbald, bereits bei Lüdemann, Einspruch erhebt.

In der biblisch-theologischen Darstellung der Lehre des Paulus[1]) hat auch Holsten selbst die Konsequenzen klarer gezogen, und zwar,

[1]) Das Evangelium des Paulus, 1898.

wie wohl zu urteilen ist, unter dem Einfluß der Kritik, welche Lüdemann in der gleich zu besprechenden Schrift an diesen Urteilen Holstens geübt hatte. Er führt dort aus, daß das helleniſtiſche Element auf das Bewußtſein des Paulus nicht ohne Einfluß geblieben ſei. Doch ſei ſchwer zu entſcheiden, ob dieſer Einfluß ein unmittelbarer oder ein mittelbarer geweſen ſei. Das Letztere kommt ihm wahrſcheinlicher vor. Aber als Weſen des Helleniſtiſchen für eine religiöſe Weltanſchauung iſt eben auch nach Holſten der Dualismus einer Geiſteswelt und einer Sinnenwelt zu betrachten, ein dualiſtiſcher Idealismus, der das Ergebnis beſonders der platoniſchen Philoſophie für die allgemeine Weltbildung war. Holſten erkennt an, daß dieſer philoſophiſche Dualismus in die religiöſe Gedankenwelt des Paulus nicht in ſeiner reinen philoſophiſchen Form eintrete. Aber er finde ſich überall, wo es ſich um den Gegenſatz von Gott und Menſch und Gott und Welt handle, in der Geiſt-Fleiſchlehre. „Dieſer Dualismus aber liegt allen entſcheidenden Gedankenelementen der pauliniſchen Weltanſchauung zugrunde."

Dann erhebt ſich aber mit voller Macht die Frage, wie die apoſtoliſche Gemeinde Paulus als einen der Ihrigen habe anerkennen und mit ihm die chriſtliche Gemeinſchaft habe aufrecht erhalten können. Denn dann war gerade das Entſcheidende in den pauliniſchen Gedankenbildungen über das chriſtliche Heil von anderswoher entlehnt als aus dem Evangelium und dem Mutterboden des Judentums.

In einer wenn auch ſelbſtändigen, doch ſtark durch Holſten beeinflußten Auffaſſung hat der Amerikaner Orello Cone, Paul the Man, the Missionary and the teacher, London 1898, im dritten Teil, der von Paulus als Lehrer handelt, in elf Kapiteln eine Darſtellung des pauliniſchen Lehrbegriffs gegeben.

R. Schmidt.

Von geringem Einfluß auf die Weiterentwicklung des Problems war die Schrift von R. Schmidt, Die Pauliniſche Chriſtologie in ihrem Zuſammenhange mit der Heilslehre des Apoſtels dargeſtellt, 1870. Schmidt geht von dem fragwürdigen Urteil aus, bei Paulus ſei das Verſtändnis des

Wesens Christi in weit höherem Grade, als das Umgekehrte behauptet werden könne, von seiner eigentümlichen Auffassung der heilsbegründenden Bedeutung desselben abhängig. So sieht er sich aber veranlaßt, die Heilsbedeutung Christi der Darstellung des Wesens Christi voranzustellen und handelt zunächst von dem Gegensatz von Fleisch und Geist als Voraussetzung der paulinischen Heilslehre, sodann von der Heilsbegründung, und hierauf erst vom Heilsmittler. Das ist ein Fehlgriff. Die paulinische Christologie ist nicht von einer psychologischen Voraussetzung aus zu begründen. Der Gegensatz von Fleisch und Geist ist für Paulus nicht ein prinzipieller. In Röm. 1—3 wird die Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung nicht auf diesen Gegensatz zurückgeführt, er ist erst von dem Christen Paulus gebildet worden.

H. Lüdemann.

Die Untersuchung, welche H. Lüdemann über die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre, nach den vier Hauptbriefen dargestellt, 1872 veröffentlichte, ist zwar eine Einzeluntersuchung, aber der Verfasser stellt das Problem in den Zusammenhang der soteriologischen Gedanken des Apostels. Daher fühlt er sich in der Lage, in der Darstellung der paulinischen Anthropologie das Ganze des apostolischen Gedankenbaues nach seinen wesentlichen Beziehungen in den Kreis seiner Betrachtungen zu ziehen.

Er unterscheidet zwei Begriffe von Fleisch, zwei Anthropologien und im Zusammenhang damit zwei verschiedene Lehren von der menschlichen Erlösung. Die eine ist die religiöse oder subjektiv-ideelle, die andere die ethische oder objektiv-reale, die eine ist die jüdisch-alttestamentliche Gedankenreihe, die andere die hellenistisch-platonische. Mit dem Begriff des „Geistes", dem einer höheren Materialität teilhaften substantiellen Gottesgeist, bleibt der Apostel auf jüdischem Boden stehen. Dagegen das Verhältnis des Fleisches zu demselben faßt er nicht gleichmäßig, sondern läßt es zum Teil als den jüdisch-religiösen Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, zum andern Teil aber als Gegensatz des Gottesgeistes zur irdischen Materie des menschlichen Leibes erscheinen, und nimmt

hiermit ein helleniſtiſch-dualiſtiſches Element in ſeinen Gedankenkreis auf (S. 38).

Beide Betrachtungen ſtehen nicht von Anfang an gleichwertig im Syſtem des Apoſtels da, ſondern erſt allmählich erfaßt der Apoſtel den dualiſtiſchen Begriff des Fleiſches in ſeiner vollen Bedeutung und ſtellt ihn in den Mittelpunkt der dogmatiſchen Auseinanderſetzung hinein. Die ſoteriologiſche Reflexion veranlaßte ihn, die früheren zerſtreuten Momente ſeiner dualiſtiſchen Anthropologie in einem Brennpunkt zu ſammeln, ſo ſeine Lehre vom Menſchen zu ſyſtematiſcher Vollendung abzurunden und ſeiner Soteriologie zur ſicheren Grundlage zu geben. So vollzieht ſich in den vier Hauptbriefen, in ſteter Wechſelwirkung mit der Entwicklung der Anthropologie, im Mittelpunkte der pauliniſchen Soteriologie eine bemerkenswerte Wandlung. Gerade die Momente, in denen man nicht ſelten das eigentliche Palladium des Paulinismus erblickt, die ſtellvertretende Genugtuung Chriſti und die Gerechtigkeit aus Glauben, ſind, nachdem ſie einſt zu einem Teil wirklich den innerſten Kern des pauliniſchen Evangeliums gebildet haben, aus dieſer zentralen Stellung nach und nach herausgedrängt worden. Nunmehr bringt er die Lehre von einer realen Erlöſung des Menſchen aus Fleiſch, Sünde und Tod zu vollendeter dogmatiſcher Geſtaltung. Die Geiſtverleihung bewirkt die Neuſchöpfung des Menſchen und damit die reale Gerechtigkeit. Sie ſchafft ihn um zum pneumatiſchen Sohn Gottes. Während in den früheren Briefen der Glaube für den Zuſtand des Chriſten grundlegend blieb, weil in ihm die Gemeinſchaft mit dem Tode Chriſti ſich vollzog, iſt mit der vollen Ausgeſtaltung der realen Erlöſung des Menſchen im Tode Chriſti dies ſubjektiv pſychologiſche Moment in den ſubjektiv-religiöſen Gedankenkreis hinausgedrängt. An die Stelle des Glaubens tritt die Taufe.

Schon Lipſius hatte neben der juridiſchen Erlöſungslehre bei Paulus eine andere Gedankenreihe hervorgehoben, welche man die ethiſche nennen kann. Nach Lüdemann aber iſt die ethiſche Erlöſung real und daher auch phyſiſch. So geht er auch über Holſten hinaus. Er unterſcheidet auch ſchärfer als dieſer zwiſchen der altteſtamentlich-jüdiſchen und der helleniſtiſchen Grundlage. Bei ihm fällt aller Nachdruck auf die Seite der ſtreng dualiſtiſchen Be-

trachtung. Die griechischen Gedanken sind das treibende Motiv der eigentlichen Erlösungslehre des Apostels, es handelt sich in der objektiv-realen Gedankenreihe um geschlossenen Kausalzusammenhang, Naturnotwendigkeit der Sünde, Entstehung der Sünde nicht sowohl im als am Subjekt, ohne sein Wissen und Wollen, Heraufführung eines neuen, dem altadamitischen völlig entgegengesetzten Zustandes, Abrogation des Gesetzes, aber durch den Abschluß seiner Wirksamkeit gegen das Fleisch, mittelst Vernichtung des Fleisches im Leibestode Christi (S. 171 f.).

Auch nach Lüdemann ist Paulus ein dogmatischer Denker. Sein Entwurf ist nicht weniger schematisch und abstrakt als der Holstens. Wie ein blutleeres Gedankengebilde mutet seine Theorie an. Ist nach den Ultra-Tübingern der Galaterbrief der Höhepunkt und das Endprodukt des sich steigernden Kampfes, so betrachtet Lüdemann diesen Brief als Dokument der noch werdenden dogmatischen Entwicklung des Apostels, denn in ihm überwiegt noch die weichere alttestamentlich-jüdische Erlösungslehre, und der dualistische Begriff des Fleisches wird nur ethischer und paränetisch verwertet. In den Korintherbriefen bildet der Apostel die physische Seite dogmatischer lehrhaft aus, um dann erst im Römerbrief die physischen und ethischen Momente zusammenzufassen und seine Erlösungslehre dogmatisch zu vollenden. Erst damit gewinnt der Apostel seine eigentliche und definitive Lehre vom Heil des Menschen in Christus. Aber auch im Römerbrief soll Paulus Kap. 1--4 den Gesetzesstandpunkt noch vollständig intakt gelassen haben, aus Rücksichtnahme auf das gesetzliche Bewußtsein. Erst von 5, 2 an trete er vom Boden des ideellen Rechnens auf den der Realität über.

So kann auch dieser Lösungsversuch nicht befriedigen, aus ähnlichen Gründen wie der Holstens. Die Exegese Lüdemanns fordert vielfach zu Widerspruch auf, und ganz künstlich ist es, vom Galaterbrief bis zum Römerbrief einen dogmatischen Entwicklungsgang wie den vorgeführten zu konstruieren, noch den Anfang des Römerbriefs von anderen Gedanken und Rücksichten beherrscht zu denken als Kap. 5 ff., die dann gegen Ende des Römerbriefes wieder auftauchen sollen.

O. Pfleiderer.

Den von Baur, Holsten und Lüdemann eröffneten Weg der Forschung schlägt auch ein O. Pfleiderer, Der Paulinismus. Ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie, 1873. Er knüpft an Baurs Paulus und an Holstens Gedanken an, aus der Bekehrung des Paulus den Kern des paulinischen Evangeliums zu begreifen, und stellt sich die Aufgabe, aus diesem Kern des paulinischen Christusglaubens und den Voraussetzungen seiner jüdischen Theologie die Entstehung der paulinischen Lehre im Ganzen verstehen zu lernen. So will er ein Stück urchristlicher Dogmengeschichte schreiben (Vorwort S. IV). Der Systematiker regt sich auch in dieser biblisch-theologischen Untersuchung. Er findet, daß Paulus aus wenigen historischen Elementen ein Lehrsystem aufgebaut habe.

Wie ist Paulus zu demselben gekommen? In verwandter Weise wie für Holsten ist für Pfleiderer die Bekehrung des Paulus „zunächst ein Prozeß des theoretischen Bewußtseins, eine Dialektik des religiösen Denkens" (S. 16). Die Spuren dieses theoretischen Ausgangspunktes seien im Lehrbegriff des Paulus unverkennbar. Dahin gehöre sogar der paulinische Glaubensbegriff.

Aber der Prozeß der Bekehrung war für Paulus nicht eine kalte Denkoperation, sie umfaßte auch die höchsten Interessen des religiösen Gemüts. Paulus fühlt sich im Innersten verbunden mit dem Gekreuzigten. Er lebt in einer mystischen Gemeinschaft mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus. Aus dem schmerzvollen Sterben und Leben mit Christus erwächst dem Apostel ein zweiter Stamm seines Lehrsystems, das ist das Leben, das ewige himmlische Leben, das dem Apostel nicht nur ein transzendent eschatologischer Begriff blieb, sondern zum immanent-ethischen wurde. Ebenso wurde der Begriff des messianischen „Geistes" vom Standpunkt der paulinischen Mystik aus umgestaltet. Diese neue Geistlehre begründete und gestaltete ferner die christliche Sittlichkeit. Der Christ muß praktisch bethätigen, was er faktisch schon ist, ein Geistesmensch. So machte der Apostel seine Geistlehre zum Prinzip einer völlig neuen ethischen Weltanschauung. Der das paulinische Denken beherrschende Gegensatz von Sünde und Gnade findet aber

seinen umfassendsten Ausdruck in der Gegenüberstellung der weltgeschichtlichen Typen des ersten und zweiten Adam.

Die paulinische Christologie wie das ganze Lehrsystem stammt weder aus der Überlieferung her noch aus abstrakter Spekulation oder aus fremdartigen Philosophemen, sie stammt aus der Reflexion auf die in Tod und Auferstehung Christi gegebenen Heilsgüter. „So haben wir hier die erste dogmatische Christologie, d. h. eine Christuslehre, welche wesentlich Exposition des christlichen Bewußtseins der Gemeinde in Form von Aussagen über die Person des Stifters ist" (S. 26). Auch der ganze Aufbau des Buches verrät die dogmatische Orientierung des Verfassers. Es wird gehandelt von der Sünde und dem Gesetz, der Erlösung durch Christi Tod, der Person Jesu Christi, der Rechtfertigung durch den Glauben, dem Leben im Geist, der christlichen Gemeinde und der Vollendung des Heils.

Im ganzen ist Pfleiderer in dieser Schrift Holsten darin durchaus verwandt, daß auch er den Apostel aus seiner inneren christlichen Entwicklung sein ganzes „Lehrsystem" gewinnen läßt, ohne daß dem geschichtlichen Zusammenhang des Paulus mit Christus näher nachgegangen würde. Auch Lüdemann hatte die Erlösungslehre des Apostels als einen Werde- und Denkprozeß verstanden. Pfleiderer unterscheidet im „Paulinismus" in der paulinischen Erlösungslehre zwei verschiedene Gesichtspunkte: doch liegen sie für ihn nebeneinander und unterscheiden sich nach der objektiv-theologischen und subjektiv-anthropologischen Seite, also sind sie nicht prinzipiell verschieden. Das eine Mal ist Christi Tod stellvertretendes Sühneopfer und beseitigt den Fluch des Gesetzes, ist also objektive Tat Gottes an Christus für uns zum Zwecke unserer Rettung. Zugleich aber macht uns der Tod Christi frei von der Macht der Sünde, die im Fleische wohnt, so daß dieser Tod Anfang eines subjektiven, in uns fortwährend sich vollziehenden ethischen Prozesses ist.

In dem späteren Werk: Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang beschrieben, 1. Auflage in einem Band 1887, 2. Auflage in zwei Bänden 1902, sind aber neue Gedanken in Pfleiderers Gesichtskreis eingetreten. Ich verfolge die innere Entwicklung von

der ersten bis zur zweiten Auflage hier nicht näher, sondern lege die zweite Auflage zugrunde.

Zwar bekennt sich Pfleiderer noch nachdrücklich als Schüler F. Chr. Baurs in dessen Methode historischer Forschung und speziell des Versuchs, den Anfang des Christentums als eine gesetzmäßige Entwicklung zu verstehen. Auch ist der Teil, welcher „die Theologie des Paulus" behandelt, mit gewissen charakteristischen Änderungen nach einem ähnlichen Schema aufgebaut wie im „Paulinismus". Aber den Tatbestand der paulinischen Lehrgedanken, welchen er hier erhebt, nennt er jetzt „ein Kreuz für solche Theologen, die sich bemüßigt glauben, ein ‚Lehrsystem' des Paulus zu konstruieren" (S. 330). Der Pfleiderer von 1902 verurteilt selbst den Pfleiderer von 1873. Die inzwischen aufgekommene religionsgeschichtliche Betrachtung, auch von H. J. Holtzmann ausgehende Einflüsse führen ihn jetzt zu dem Urteil, die pharisäische und die hellenistische Denkweise seien zwei Ströme, die sich im Paulinismus zu einem Bette vereinigen, ohne jedoch wirklich innerlich zusammenzugehen. Die Gedankenwelt des Paulus sei ein Komplex von sehr verschiedenartigen Gedankenreihen, die sich untereinander vielfach verbinden und durchkreuzen, ergänzen und widersprechen. Sie zu einer systematischen Einheit zu harmonisieren, daran habe der Apostel, der kein systematischer Denker war, niemals gedacht. Sie besäßen ihre Einheit in der religiösen Persönlichkeit des Paulus. Er präge sie aus bald in den Rechtskategorien der jüdischen Schultheologie, bald in der poetischen Bildersprache der Apokalyptik, bald in der animistischen Sprachweise der allgemeinen Volksmetaphysik, bald in der Symbolik der Mysterien, bald in Wendungen der hellenistisch-jüdischen Religionsphilosophie oder auch der stoisch-kynischen Popularphilosophie, S. 69. Es wäre also ein sehr buntscheckiges Konglomerat von Elementen, aus denen sich der Paulinismus zusammensetzen soll. In der Versöhnungslehre werden jetzt eine juristische und eine mystische Gedankenreihe unterschieden. Für die mystische, in der Geistlehre wurzelnde Anschauung seien von Einfluß Erinnerungen des Apostels etwa aus der hellenisch-jüdischen Theologie oder aus der stoisch-kynischen Popularphilosophie, wie sie auf den Straßen von Tarsus gepredigt wurde (²S. 269).

Die weltgeschichtliche Bedeutung des Paulus beruhe darin, daß er den Übergang des Christentums aus dem engen Rahmen einer jüdischen Messiasgemeinde zur universalen Weltreligion vermittelt habe. Freilich war das nur möglich „durch die Unterscheidung des Geistes Christi von der geschichtlichen Person Jesu. Das war eine Abstraktion, bei der . . . die Gefahr bestand, daß die Bestimmtheit des geschichtlichen Charakters in einen Allgemeinbegriff verflüchtigt werden konnte“ (S. 335). Paulus hat das neue religiöse Prinzip von seiner ersten geschichtlichen Erscheinung gelöst, den Geist der evangelischen Gotteskindschaft von der Person seines ersten Trägers und Verkündigers unterschieden, der als Jude noch unter das Gesetz seines Volkes untertan war und seine Hoffnungen teilte. In des Paulus Theologie ist das Evangelium eben nach Pfleiderers Urteil mit mancherlei Gedanken von jüdischer und griechischer Herkunft verknüpft worden, die als eine Trübung seiner reinen Wahrheit durch fremdartige Zutaten erscheinen können. So habe Paulus eine neue Geistlehre geschaffen. Es habe sich ihm das evangelische Prinzip in die Vorstellung eines konkreten Geistwesens gekleidet, das zur Erlösung aus der Präexistenz auf die Erde herabgekommen sei. Nur durch die Symbolik dieses göttlich-menschlichen Dramas habe er die geistliche Wahrheit des Evangeliums der Gotteskindschaft von ihren jüdischen Eierschalen befreit und für das Verständnis und Bedürfnis der heidnischen Welt faßlich und brauchbar gemacht. Berühre sich diese Erlösungslehre formal nahe mit heidnischen Sagen von Göttern und Göttersöhnen, so habe er auch die Sakramente in das Christentum eingeführt, die gleichfalls mit den Mysterien der Heiden formal in naher Analogie stehen. Auf diese Weise habe er für die werdende Kirche die Elemente des kultischen Handelns geschaffen, ohne die keine kirchliche Religion entstehen und bestehen könne (S. 330 ff.).

Das Beispiel Pfleiderers stellt deutlich vor Augen, was für einen großen Umschwung die Paulusforschung in den letzten drei Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts gemacht hat. Nicht jeder Gelehrte wäre freilich willig gewesen, so stark umzudenken, wie es bei Pfleiderer entgegentritt. Wenn man die Geistlehre in den beiden besprochenen Schriften vergleicht, so ist sie etwas sehr Ver-

schiedenes geworden. Dort wird sie abgeleitet aus dem mystisch vertieften Glaubensbegriff des Apostels, also sie wird als etwas Innerchristliches verstanden, hier sollen hellenistische Einflüsse maß- und richtunggebend sein, Gedanken, die sich in Analogie zu heidnischen Mythen und den damaligen Mysterienreligionen bewegen, wie Paulus hier auch als Schöpfer der christlichen Sakramentslehre betrachtet wird. Die paulinische Christologie war dort eine dogmatische Lehre, die wesentlich als Exposition des christlichen Bewußtseins gedacht wird, hier ist sie eine religionsgeschichtlich und religionsphilosophisch begründete Abstraktion, die in Gefahr stand, die Bestimmtheit des geschichtlichen Charakters der Person Jesu in einen Allgemeinbegriff zu verflüchtigen. Überall tritt zutage, daß Pfleiderer jetzt Paulus nur verstehen zu können meint, wenn er ihn aus der Enge des Evangeliums Jesu und des urchristlich-messianischen Glaubens in den weiten Horizont religionsgeschichtlicher Betrachtung rücke. Damit nimmt er Gedanken auf, welche erst im folgenden Kapitel zu besprechen sein werden, welche aber offensichtlich dem geschichtlichen Tatbestand nicht gerecht werden.

Aber auch in anderer Hinsicht hat sich ihm die Beurteilung des Paulus verschoben. Jetzt soll nicht mehr von Lehrbegriff und Lehrsystem bei Paulus gesprochen werden, sondern zwei Ströme sollen in der Theologie des Paulus nebeneinander gehen, sich kreuzen und doch nie zur Einheit zusammengefaßt werden, und die Lehrgedanken des Paulus werden als etwas aus den verschiedensten Quellen Herzuleitendes, Wechselndes, Widerspruchsvolles, Unausgeglichenes betrachtet, was nur in der Person des Paulus seine Einheit gefunden habe. Darin ist Pfleiderer ein Zwillingsbruder Holtzmanns, bei dessen Hypothese noch darauf einzugehen sein wird, ob diese Betrachtung dem Apostel Paulus gerecht wird.

Trotz allem ringt aber wiederum im „Urchristentum" Pfleiderer weniger als Historiker denn als Systematiker und Philosoph darum, ein diesmal religionsphilosophisches Verständnis des großen Heidenapostels zu gewinnen. Dabei ist sein Blick mehr auf die den Apostel umgebende Welt gerichtet, als der Versuch gemacht wird, Paulus aus der Umgebung und den Gedankenkreisen heraus zu verstehen, in denen er groß geworden und zum Kampfe gegen

das Christentum veranlaßt worden war. Ebensowenig ist das Verhältnis des Paulus zu Christus, seinem „Herrn", oder zur ältesten Gemeinde dem geschichtlichen Überlieferungsbestande entsprechend gewürdigt.

H. J. Holtzmann.

Ein weiterer bedeutsamer Vertreter des intellektualistisch-dogmatisierenden Verständnisses des Paulus ist H. J. Holtzmann in dem Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie, II. Band, 1. Auflage 1897, 2. Auflage 1911.

Die „paulinische Theologie", „der paulinische Lehrbegriff" stellt ihm ein Gefüge von Anschauungen und Begriffen dar, welche, unserm abendländischen und modernen Denken fremdartig genug, einer ganz ähnlichen Tätigkeit des Geistes entstammen wie die spekulativen Versuche der an sie anschließenden Gnosis. Sie ist ihm eine Gedankenwelt, welche nur vermittelst historisch-kritisch und methodisch vollzogener Reproduktion zu zusammenhängendem Verständnis zu bringen ist (S. 1. 237). Im Gegensatz zu andersartigen Auffassungen vertritt er mit Entschiedenheit die Überzeugung, daß es ein organisches Bildungsgesetz in der paulinischen Gedankenwelt gibt, welches die verschiedenen Elemente in Beziehung zueinander setzt und zu einem organischen Gebilde zusammenschließt (S. 8 ff.).

Freilich, und das ist das Eigenartige der Holtzmannschen Auffassung, ist es Paulus nicht gelungen, ein einheitliches und geschlossenes Gedankengebäude zu errichten, sondern Holtzmann spricht von einer durchgängigen inneren Gespaltenheit der paulinischen Theologie, von klaffender Weite der Gegensätze (S. 239), von einer Zweischichtigkeit oder Zwiespältigkeit des paulinischen Gedankenbaues (S. 153. 222). Die paulinische Dialektik sei eine eigenartige Verarbeitung heterogener Elemente (S. 239). Es existiere, so urteilt er, ganz wie Pfleiderer, eine weitreichende Kette hellenistischer Denkformen, deren Zusammenbestehen mit einer nicht minder stark geflochtenen Kette altteſtamentlicher Anschauungen und jüdischer Begriffe den eigentlichen Kern aller Rätsel bilde, auf deren Lösung sich die biblisch-theologische Erforschung der paulinischen Ideenwelt gewiesen sehe (S. 16. 153 u. ö.). Beides komme aus der Doppel-

seitigkeit des historischen Ursprungs des Paulus, denn er war ein Diasporajude mit hellenistischem Einschlag, aber rabbinisch gebildet (S. 1 ff.).

Dieser Dualismus wird nun im einzelnen fast durch das ganze Lehrsystem des Paulus verfolgt. Die Begriffe Geist und Fleisch sollen wundersam aus verschiedenen Elementen hellenistischen, philonischen, alttestamentlichen und jüdischen Ursprungs gebildet sein (S. 21 ff.), der Dualismus der allgemeinen Anthropologie führe die Lehre des Paulus von Christus auf die Spitze. Das logisch unvermeidliche Auseinanderbrechen der widerspruchsvollen Verbindung trete zutage in Gestalt einer Krisis von umfassendster religiöser Bedeutung, nämlich im Tode des Christus (S. 74). Im Versöhnungswerk Christi bestehe ein juridisch-jüdischer und ein ethisch-mystisch-hellenistischer Gedankenstrang, eine pharisäisch-gesetzliche Sühnetheorie und ethisch wirkende Mystik (S 105—131). Im Begriff der Gerechtigkeit seien zwei heterogene Faktoren der Begriffsbildung enthalten, die zugerechnete und die aktive Gerechtigkeit (S. 156 ff.). In der Erwählungslehre begegnen einerseits hellenistische Gedanken von der souveränen Macht Gottes, andererseits der Gedanke der subjektiv gewissen Erlösung in Christus (S. 184 ff.). Paulus zeige Berührungen mit heidnischer Philosophie, andererseits sei vor- und unterchristlich die gesamte „Bluttheologie" (S. 244). In der Eschatologie vertrete der Apostel zunächst einfach das enthusiastische Urchristentum und stehe dem Judentum nahe. Aber dieser Bildungsschicht rücke eine zweite nach, die im ganzen den hellenistischen Elementen der paulinischen Geistesart entspreche und aus der Pneumalehre abzuleiten sei (S. 210 ff. 218 ff.). In der Sakramentslehre häuften sich mannigfache Unstimmigkeiten (S. 208). Paulus soll zwei verschiedene Theorien der Entstehung der menschlichen Sünde vortragen, sogar innerhalb eines und desselben Briefes, Röm. 5, 12 die alttestamentlich-religiöse und 7, 7 ff die hellenistisch-metaphysische (S. 42 ff.), ja, Holtzmann behauptet, in der paulinischen Erwählungslehre liefen einerseits Röm. 9, 6--29 und andererseits 9, 30—10, 21 zwei verschiedene Betrachtungsweisen einfach nebeneinander her, die deterministische und die religiös-erfahrungsmäßige (S. 188). Paulus würde danach unmittelbar von einer Be-

trachtungsweise zur anderen übergehen und sich des vorausgesetzten Widerspruchs nicht bewußt geworden sein.

Es liegt auf der Hand, daß ein solches Verständnis der paulinischen Theologie trotz aller aufgewendeten großen Gelehrsamkeit und bewundernswerten Beherrschung des gesamten wissenschaftlichen Materials die schwersten Bedenken erregen muß. Daß Paulus ein durch und durch zwiespältiges Lehrgebäude geschaffen haben, daß eine zweischichtige Betrachtung durch alle seine Glaubens- und Lehrgedanken hindurchgehen soll, und daß die beiden eigentlich auseinanderfallenden Seiten seiner Lehre nur in seiner Persönlichkeit als Einheit gedacht werden könnten, will nicht zu dem Bilde passen, das sich vor dem die Paulusbriefe lesenden Christen entfaltet. Man kann getrost das Wort des Apostels, daß er jeden Gedanken unter den Gehorsam Christi zwinge, 2. Kor. 10, 5, auch auf seine Gedankenarbeit an dem theologischen Inhalt des von ihm verkündeten Evangeliums anwenden. Wie soll aber dann das wirkliche geschichtliche Verständnis seiner Theologie darin beruhen, daß er auf der einen Seite in alttestamentlich-jüdischer Betrachtung wurzle, und dann wieder in unmittelbarem Übergang und in merkwürdiger Verflechtung mit jenen Elementen sich an die hellenistische Mystik und griechisch-philosophische Gedanken anlehne? Da fragt man unmittelbar gerade bei dem Apostel, der allein Christus dienen wollte und überzeugt war, daß seine Gemeinden nur gelehrt waren, „wie es Wahrheit ist in Jesus," Eph. 4, 21, ob sich das überhaupt mit dem Inhalt seines Christusglaubens vereinigen lasse.

Holtzmanns Verständnis der paulinischen Christologie ist folgendes Das Evangelium Jesu von Nazareth sei im Evangelium des Paulus von Tarsus — mit diesen Bezeichnungen werden Jesus und Paulus nebeneinandergestellt — bereits im Übergang zur Theologie begriffen, und in dieser theoretischen Fassung, in diesen strengeren doktrinären Formen, welche es da angenommen, unterscheide es sich sehr bestimmt von Jesu Verkündigung, um dafür schon an spätere gnostische Systeme zu erinnern (S. 229). Auch in dem Christusbilde des Apostels glaubt er eine Doppelheit feststellen zu müssen. Auf dem metaphysischen Hintergrund des präexistenten Idealmenschen kommen für ihn die Züge des geschichtlichen Jesus

zur Erscheinung. „So gewiß die Aussagen über Fleisch und Geist des Christus, über sein metaphysisches Verhältnis als Sohn zu Gott, als Gattungsmensch zur Menschheit, über die Vertauschung eines göttlichen mit menschlichem Dasein, über den juridischen Zusammenhang und über das mystische Geheimnis seines Todes wirkliche Schöpfungen des Apostels und nur in seinem Kopfe recht zu Hause sind, während sie über alle Selbstaussagen Jesu hinausliegen, so gewiß wirkt am letzten Ende der geschichtliche Christus selbst, der Verkündiger und Repräsentant des Vater-Gottes und Gottesreiches, welchen Paulus in seiner Gemeinde verfolgt, aber eben dadurch auch aus der Nähe kennengelernt hatte, durch diese seine Gemeinde hindurch scheidend, sichtend, neubauend in der Gedankenwelt des Paulus nach" (S. 235). Ohne diesen Größeren hinter sich verliert Paulus an Verständlichkeit und löst sich der Mittelpunkt seiner Gedankenwelt in Nebelmassen auf. Aber der paulinische Christus war doch eben auf Erden gar nicht heimisch, und daraus erklärt sich, wie bei Paulus Erinnerungen an seine Erdentage hinter der Allgegenwart des himmlischen Christus so auffallend zurücktreten (S. 235). Alle die großen Errungenschaften, welche für Paulus nur in der Nachfolge und auf der Spur des historischen Christus zu machen gewesen sind, objektiviert er in dem Mittelbegriff seiner Lehre vom himmlischen Menschen, den er einerseits als ein in der Geisterhöhe über der erfahrungsmäßigen Menschheit schwebendes, präexistentes Wesen, als „Idee des Menschen", wie wir heute sagen würden, denkt, andererseits aber doch auch wieder schlechthin zusammenfallen läßt mit der geschichtlichen Erscheinung Jesu als des Messias (S. 258).

So ist für Holtzmann der paulinische Christus nur verständlich als eine zeitgeschichtlich-dogmatische Schöpfung, die nur in sehr bedingter und beschränkter Weise auf dem geschichtlichen Jesus fußt. Da muß man es sehr bedauern, daß ihm angesichts dieser Konstruktion nicht ein Einwand schwer auf die Seele gefallen ist, den er selbst S. 4 geltend gemacht hat. Die Hyperkritik der Holländer und Steck's, die die Paulusbriefe in das zweite Jahrhundert rücken wollten, fußte auf dem Argument, daß der Abstand des Christusbildes des Paulus von dem historischen Jesus so enorme Dimen-

sionen zeige, daß es ausgeschlossen sei, sie in so unmittelbarer Zeitnähe zu denken, wie die Überlieferung annehme — ein Gedanke, den auch Schopenhauer ausgesprochen hatte. Das ist allerdings ein Einwand von stärkster Kraft und gehört zu dem Erwägenswertesten, was jene Kritik der theologischen Forschung aufgegeben hat. Es kann keine Hypothese auch nur den Schein der richtigen Betrachtung in Anspruch nehmen, die auf diese Bedenken nicht eine befriedigende Antwort zu geben vermag. Paulus ist nur ganz kurze Zeit, ein halbes bis ein Jahr nach Jesu Tod, Christ geworden. In Jerusalem hat er zur Zeit des Todes Jesu und der Anfänge der christlichen Gemeinde gelebt. Von dem irdischen Jesus hat er also gewußt. Er beruft sich 1. Kor. 15, 11 darauf, daß seine Christusverkündigung die gleiche sei, wie die der älteren Apostel. Wie soll man es da als das richtige geschichtliche Verständnis betrachten, wenn Paulus ein ins riesenhafte gesteigertes Idealbild von Jesus entworfen und gepredigt hätte? Ausgestoßen hätte ihn die jerusalemische Gemeinde aus der Christengemeinschaft, nicht aber sein Apostolat anerkannt. Nur einen Ausweg gibt es aus diesem Dilemma, das ist die Annahme, daß bereits die christliche Gemeinde vor Paulus diese Übersteigerung vollzogen hätte. Das ist aber nicht die Meinung Holtzmanns. Und will man zu dieser Hypothese fortschreiten, so enthält sie nicht geringere Schwierigkeiten als die, welche Paulus den großen Sprung vollziehen läßt.

Eine weitere, auch unüberwindliche Schwierigkeit tut sich bereits bei Holtzmanns und Pfleiderers Hypothesen auf, die wir später Bousset gegenüber mit allem Nachdruck zu betonen haben. Nach Holtzmann konnten die eigenen Zeitgenossen den Apostel weder kapieren noch kopieren, selbst wenn sie gewollt hätten. Dies sei der tiefliegende Grund für die einsame Größe, als welche er unter seinem Geschlecht dastehe (S. 238). Ja, eine einsame Größe ist Paulus in seiner Zeit gewesen, wie alles Große in der Menschheit auf einsamer Höhe steht, und wie vorher Jesus auf noch größerer Höhe und in noch größerer Einsamkeit gestanden hat. Aber kapiert hat man den Apostel doch, gerade auch in seiner Christusverkündigung, wenn auch nicht in allen seinen theologischen Deduktionen. Denn er ist der große Missionar geworden. Seine Schöpfung ist die große

Heidenkirche, und zu Paulus ist die christliche Kirche des öfteren wieder zurückgekehrt, wenn sie von neuem die lebendigen Quellen des Christusglaubens zu suchen hatte. Gerade das Verwandte, das Kongeniale und Gleichartige zieht sich an und findet sich. Paulus soll nun den Hellenismus in die christliche Religion, insbesondere in die Christologie eingeführt haben. Wie kommt es aber dann, daß im zweiten Jahrhundert, als die Hellenisierung des Christentums einsetzte, man sich nicht in erster Linie auf Paulus berufen hat, sondern an ihm vorbeigegangen ist? Man hat eben damals in Paulus nichts Hellenistisches entdeckt. Das ist erst der Theologie des 19. Jahrhunderts vorbehalten geblieben, die aber damit auf einen Abweg geraten ist. Vom Hellenismus aus ist gerade das Charakteristische der paulinischen Christusverkündigung nicht zu verstehen. Und doch urteilt Holtzmann ganz ebenso wie Pfleiderer, daß der Apostel, indem er erstmalig mit hellenistischen Denkformen an die christliche Vorstellungswelt herangetreten sei, dieser den Übergang gebahnt habe von der semitischen zur griechischen und über diese hinweg auch zur modernen Welt.

Auch Holtzmann ist dem Fehler nicht entgangen, in den die Paulusforschung seit Holsten und, wenn man will, seit Baur verfallen ist, daß er Paulus zu sehr psychologisiert. Psychologische Gedankenreihen finden sich zwar bei dem Apostel auch, wie z. B. Röm. 7, aber er ist weit davon entfernt, sein eigenes religiöses Leben psychologisch verstehen zu wollen. Von erkenntnistheoretischer Betrachtung ist er nicht geleitet. Vielmehr erfaßt der Apostel seine eigene christliche Erfahrung als ein Hineingestelltwerden in objektivreale Gottestaten, in einen Zusammenhang göttlichen Handelns, welches eine erneuernde und umgestaltende Wirkung ebenso auf ihn wie auf alle andern Christen ausübt. Daher liegt bei Paulus der Nachdruck keineswegs, wie auch Holtzmann in seiner Darstellung immer wieder annimmt, auf der subjektiven Seite, — ein methodischer Fehler, der vielfach zu falschen Ansätzen führt.

Charakteristisch ist es daher auch, wie wenig auch Holtzmann mit den beiden christlichen Sakramenten innerhalb der paulinischen Theologie fertig werden kann (S. 195 ff. 200 ff 207 ff.). Handelt er doch über die Kirche, die Taufe und das Herrenmahl unter

dem Titel: „Mysteriöses", den er dann ja allerdings deutet, der aber doch nicht die Eigenart der pauliniſchen Lehrausprägung trifft.

Holtzmann erkennt zwar an (S. 207 ff.), daß Paulus Taufe und Abendmahl ſchon in der Übung der Gemeinde vorgefunden, alſo nicht etwa erfunden habe. Aber ſie führen nach ſeiner Meinung zu mannigfachen, ſich häufenden Unſtimmigkeiten, deren Paulus nur Herr geworden ſein ſoll, „indem er den charakteriſtiſchen Inhalt ſeines eigenen chriſtlichen Bewußtſeins in beiden überkommenen Bräuchen auf emphatiſche Weiſe zum gefühlsmäßigen Ausdruck und zugleich zur kultiſchen Bedeutung gelangen ließ". Und zwar ſollen die zeitgeſchichtlichen Myſterien einladende und anleitende Analogien dazu gegeben haben. So ſoll es denn tatſächlich Paulus geweſen ſein, der der alten katholiſchen Kirche eine Bahn freigemacht habe, indem er den Weg eröffnete zur Einführung des Chriſtentums in den die ganze griechiſch-römiſche Welt der ſpäteren Kaiſerzeit beherrſchenden Kreis der Religionen, der Myſterienweihe und Theurgie; nur fügt Holtzmann ſich ſelbſt korrigierend hinzu, daß ſie auf dieſen Weg wohl auch ohne ſolchen Vorgang geraten wäre.

Daß in dieſer Beurteilung ein falſcher Anſatz liegt, iſt unſchwer zu erkennen. Legt doch Paulus hinſichtlich des Abendmahls den allergrößten Wert darauf, nichts anderes zu überliefern, als was ihm ſelbſt als authentiſche, vom Herrn ſelbſt ſtammende Ordnung zugekommen ſei, 1. Kor. 11, 23 ff.; und was ſeine Tauflehre betrifft, ſo beruft er ſich Röm. 6, 1 ff. ausdrücklich darauf, daß die damals herrſchende chriſtliche Lehre die gleiche überall ſei, wo die Taufe geübt werde ob in Rom oder in ſeinen Gemeinden. Denn er erinnert die Römer daran, daß alle Chriſten, wieviele getauft worden ſind, auf Chriſti Tod getauft ſeien, um dann auch in Chriſti Auferſtehungsleben hineinzuwachſen. Daß aber Paulus nur indirekt und durch analoge Ausdrücke oder Ordnungen Elemente aus den Myſterienreligionen in die chriſtliche Taufe und das chriſtliche Kultmahl eingeführt haben ſoll, wird niemandem einleuchtend zu machen ſein, der bedenkt, mit welcher Energie, ja, mit welcher Geringſchätzung und welchem Abſcheu der Apoſtel von allem heidniſchen Weſen ſich abwendet. Da hat er für dieſe feierlichen chriſtlichen Handlungen

gewiß nicht gerade bei Gebräuchen der Mysterienweihe und Theurgie Anleihen gemacht.

Das von Holtzmann entworfene paulinische Lehrsystem krankt auch an einem konstruktiven Fehler. In den besprochenen Darstellungen der paulinischen Theologie war zum Teil richtig unterschieden worden zwischen vorchristlich-pharisäischen und christlichen Anschauungen des Paulus, und namentlich Holsten hat es als Aufgabe empfunden, dem Prozeß der Umwandlung des Paulus nachzuforschen. Holtzmann dagegen trägt alles auf einer Fläche vor. Nach dem ersten Probleme und Vorfragen behandelnden Kapitel geht er sofort auf die — christliche — Anthropologie des Apostels ein, sodann folgen die Kapitel Gesetz und Sünde und Verderben, in denen die Gedanken des Apostels behandelt werden, und nun erst kommt das Kapitel: „Der Umschwung," als fünftes, während doch immer bereits die christlichen Gedanken des Apostels behandelt waren. Auch darin hat man ein Merkmal des diese Darstellung beherrschenden Dogmatismus zu erkennen.

So weist diese gelehrte Darstellung des Paulinismus durchaus über sich selbst hinaus und ist nur innerhalb des geschichtlichen Fortschritts der Paulusforschung verständlich.

C. Weizsäcker.

Weizsäcker hat in seinem Werk: Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, 1. Aufl. 1886, 3. Aufl. 1902, zwar nur einen kurzen Abriß der Theologie des Paulus gegeben (S. 102—146), immerhin soll an demselben nicht vorbeigegangen werden.

Auch Weizsäcker versteht den Apostel Paulus als den ersten christlichen Theologen. Der Gesamtinhalt seiner Lehre macht ihm den Eindruck einer gewaltigen Geistesschöpfung, deren Stärke hauptsächlich in der umfassenden Gedankenarbeit liegt, welche alles in großen Zügen zusammenfaßt, und bei aller Mannigfaltigkeit der Ausführung und auch Abhängigkeit von überlieferten Vorstellungen und Sätzen durch die Einheit der weitreichenden Anschauung befriedigt. Mit diesem Urteil unterscheidet sich Weizsäcker deutlich und charakteristisch von Holtzmann.

Es bestand nach Weizsäcker für Paulus ein zweifacher Antrieb zur theologischen Gedankenbildung. Einmal war sie für ihn eine Notwendigkeit, da sie ihm gewissermaßen das ersetzte, was ihm durch den Mangel an persönlicher Kenntnis Jesu abging. Dieser Mangel trieb ihn zur Rechtfertigung auf dem Wege des Gedankens. Sodann aber sah er sich genötigt, seine judaistischen Gegner auf ihrem eigenen Boden zu widerlegen und die Lossagung vom Gesetz mit den Mitteln jüdischer Theologie zu verteidigen. So tritt uns das Doppelte in der paulinischen Theologie entgegen: sie hat auf der einen Seite das älteste Christentum über die Schranken des jüdischen Volkes und seiner Religion hinausgehoben, aber auf der andern Seite das meiste dazu beigetragen, den jüdischen Geist darin zu erhalten. Denn die paulinische Theologie hat noch jüdische Art an sich.

Paulus hat nach Weizsäcker mit vollem Bewußtsein ausgesprochen, woher er die Grundlagen für den Aufbau seiner Lehre schöpfe. Die Lehre der Urgemeinde war es nicht, auch nicht die von derselben verbreiteten Lehrworte Jesu. Unzweifelhaft habe er die evangelische Überlieferung von Jesus gekannt. Von den Taten Jesu mache er aber in der Lehre keinen Gebrauch. Der Christus, welchen er kennen lernte, sei der auferstandene gewesen. Diese Idee habe sein ganzes Denken über denselben beherrscht. Somit bleibe keine andere Quelle für seine Theologie als die des Denkens und inneren Lebens. Er spreche es auch selbst aus, daß er aus dem Geiste Gottes schöpfe, welchen er empfangen habe. Bei der entschiedenen und ausschließlichen Zurückführung seines Christusglaubens auf eine persönliche Gottesoffenbarung ergebe sich dies von selbst. Dem zufolge beruhen die letzten und obersten Sätze paulinischer Theologie nach seinem Gefühle auf einer unmittelbaren Anschauung. Der Apostel komme zu der letzten Anschauung auf dem Wege eines Verfahrens, welches man ohne weiteres ein dialektisches nennen könne.

Einen Gesamtabriß seiner Lehre habe Paulus weder in den uns von ihm vorliegenden Schriftstücken noch überhaupt gegeben. Was wir von ihm haben, seien einzelne Lehrstücke, je nach Anlaß und Zweck gearbeitet. Für die Rekonstruktion des Ganzen könne

man ebensogut von seiner Lehre über Christus, wie von seiner Lehre über den Heilsweg oder weiter zurück über die Sünde ausgehen. Sein Glaube an Christus sei zwar seit seiner Bekehrung das erste, wovon alles andere abhänge; andererseits aber sei dieser Glaube in der Bekehrung selbst schon in der engsten Wechselwirkung mit seinen Gedanken über die Sünde und das Gesetz. Daher könne man dem einen wie dem andern Stück die erste Stelle geben. Und was er mit der Macht des Gedankens, aber auch mit dem ganzen Aufwand jüdischen Scharfsinns errungen habe, das sei seine Lehre von der Befreiung vom Gesetz durch die Dialektik des Gesetzes selbst und von der Rechtfertigung ohne das Gesetz. Er habe den Weltlauf und das menschliche Bewußtsein nach allen Seiten unter den Gesichtspunkt des Mittelpunktes in der Person und dem Werke des Christus gebracht und von dort aus beleuchtet. Und doch hätten seine Gegner nicht unrecht mit der Beschuldigung, daß er den Jesus der Geschichte nicht kenne und nicht verstehe.

So sehr es zu begrüßen ist, daß Weizsäcker den Gedankenbau des Apostels als eine Einheit zu verstehen sucht, ist die Schwäche seines Aufrisses der paulinischen Theologie unschwer zu erkennen. Denn Paulus wird doch auch hier einseitig als Dialektiker und sodann als Gnostiker gefaßt, und dabei kommt eine Fülle von Elementen, welche zweifellos für das Gesamtverständnis des Apostels von Bedeutung sind, nicht zu ihrem Recht. Ist es geschichtlich wahrscheinlich, daß Paulus innerhalb des jungen Christentums die durchschlagende Wirkung erlangt hätte, die ihm doch zuteil geworden ist, wenn weder die Lehre der Urgemeinde noch die Lehrworte Jesu die Grundlage für den Aufbau seiner Lehre gewesen wäre, ja, wenn man ihm mit Recht entgegengehalten hätte, er kenne und verstehe den Jesus der Geschichte nicht? Innerhalb der ersten Generation der christlichen Gemeinde hätte eine Verkündigung die urapostolische nimmermehr überflügelt und in den Schatten gestellt, die in gnostischer Weise sich auf eine persönliche, von dem geschichtlichen Überlieferungsbestand abführende Gottesoffenbarung berief. In der Lehre des Paulus ist auch die Auseinandersetzung mit der Sünde und dem Gesetz und die Rechtfertigung ohne das Gesetz keineswegs das Grundlegende. Dies Urteil Weizsäckers ist ein deutlicher Rest

der alten dogmatischen Betrachtung. Der Kampf mit dem Judentum ist Anlaß nur für die eine Seite der paulinischen Gedankenarbeit. Zu der „hellenistischen" Seite der paulinischen Theologie nimmt Weizsäcker nicht Stellung.

B. Weiß.

In den Zusammenhang des intellektualistisch-dogmatischen Verständnisses des Paulus sind weiterhin — in der Hauptsache wenigstens — zwei Theologen einzurücken, deren Anschauungen im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts weithin Einfluß ausgeübt haben, B. Weiß und W. Beyschlag.

Das Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments von B. Weiß, 1. Aufl. 1868. 7. Aufl. 1903, stellt die gesamte neutestamentliche Gedankenbildung unter dem Gesichtspunkt von einzelnen „Lehrtropen" dar. So trägt der zweite Teil des Werkes die Überschrift: „Der urapostolische Lehrtropus in der vorpaulinischen Zeit," der vierte: „Der urapostolische Lehrtropus in der nachpaulinischen Zeit". Der erste Satz im dritten, den „Paulinismus" behandelnden Teil lautet: „Sowohl infolge seiner natürlichen subjektiven Anlage als seiner rabbinisch-dialektischen Schulbildung besaß Paulus die Fähigkeit und Neigung, eine schärfer bestimmte Lehrform auszuprägen und nach den verschiedensten Seiten auszugestalten." Danach ist nichts anderes zu erwarten, als daß Weiß den Apostel Paulus vorzugsweise unter dem Gesichtspunkt der Lehre betrachtet, und daß er den Versuch unternimmt, die Lehrgedanken des Apostels in ihrem systematischen Zusammenhang vorzuführen. In der Tat urteilt er, in den Schriften des Paulus stelle sich die christliche Wahrheit zuerst als ein in sich geschlossenes Ganzes dar, und er polemisiert gegen die Anschauung, wonach in der Lehre des Apostels ganz verschiedenartige Gedankenreihen unvermittelt, und ungelöste Gegensätze widerspruchsvoll sich nebeneinander finden sollten.

Das Charakteristische der biblisch-theologischen Auffassung des Paulus, die uns bei B. Weiß entgegentritt, ist nun dies, daß der Paulinismus als ein Entwicklungsprozeß vorgeführt wird, der aus den einzelnen Phasen und Perioden der apostolischen Wirksamkeit des Paulus verständlich werde. Hier kommt also trotz der dog-

matischen Einstellung ein historisches Element ganz deutlich zur Geltung. Weiß unterscheidet vier Stufen der Entwicklung. Die erste umfaßt die älteste heidenchristliche Predigt des Apostels, in der er sich in seiner Darstellung der Heilswahrheit noch vielfach an die Anschauungen und Lehrformen der urchristlichen Kreise anschloß. Es folgt die Zeit der judaistischen Kämpfe, aus der die vier Hauptbriefe stammen, und in der Paulus den ganzen Reichtum seiner Lehre entfaltete. Einer späteren Lebensperiode, in welcher neue Gegensätze an ihn herantraten, gehören die sogenannten Gefangenschaftsbriefe an. Eine letzte Umprägung habe seine Lehrweise in den Pastoralbriefen erfahren.

Diese Unterscheidung verschiedener Entwicklungsstufen des Paulinismus ist aufgenommen worden von L. A. Sabatier, L'apôtre Paul, Strasbourg-Paris 1870, 3. Aufl. 1896, Paris, der den Weißschen Gedanken in geistvoller Weise ausführt. Sein Buch erschien zwei Jahre nach der ersten Auflage des Weißschen Lehrbuches.

Ohne Frage sind es auch im Laufe der apostolischen Wirksamkeit des Paulus wechselnde Gedanken, Probleme und Aufgaben gewesen, die seine theologische Gedankenarbeit in Anspruch nahmen. Auch daß er in seiner christlichen Gnosis herangereift ist, zeigen die Gefangenschaftsbriefe noch über den Römerbrief hinaus. Aber die biblisch-theologische Darstellung der Gedankenwelt des Paulus kann nach dem Weißschen Schema nicht gelingen. Alle Grundgedanken der paulinischen Theologie, soweit sie einfache Wiedergabe seiner christlichen Erfahrung sind, haben dem Apostel von seiner Bekehrung an festgestanden. Darin ist eine Entwicklung nicht erfolgt, in der Weise, daß er sich erst noch der urapostolischen Lehrweise angeschlossen und sich erst allmählich von ihr losgelöst habe. Ebensowenig ist richtig, daß sich die Lehre des Apostels erst in der Zeit der judaistischen Kämpfe zur vollen Höhe entwickelt habe. In den judaistischen Kämpfen treten keineswegs alle entscheidenden Elemente seiner theologischen Anschauung heraus, sondern dort erscheinen Theorien, die in der Auseinandersetzung mit dem gläubigen und ungläubigen Judentum Wert haben, aber nicht ohne Einseitigkeit sind. Den eigentlichen Reichtum seines christlichen Denkens entfaltet der Apostel erst, wenn polemische Rücksichten ihn nicht hindern,

oder aber, wenn der Inhalt seines ganzen christlichen Glaubens und Denkens siegreich alle jüdischen Schranken überspringt und sich frei ergießt.

Weiß konnte das Bewußtsein haben, daß zu seiner Zeit seine Darstellung der paulinischen wie der urchristlichen Lehrgedanken überhaupt einen wissenschaftlichen Fortschritt bedeute. Nach dem Vorwort der ersten Auflage seines Lehrbuches weiß er sich in Gegensatz zu der Schriftauffassung stehen, welche in der Schrift die offenbarungsmäßige Überlieferung einer fertigen Lehre erblickt. Er dagegen will „gerade die geschichtliche Auffassung der Schriftlehre vertreten, welche sie als das individuelle Erzeugnis ihrer lebendigen geistgesalbten Träger begreift", und er will die Eine Heilswahrheit zur Darstellung bringen, welche der biblisch-theologischen Betrachtung sich in allen Lehrformen des Neuen Testaments immer umgestaltet und immer voller entfaltet darbietet. Was aber dem rückschauenden Blick nicht zweifelhaft bleiben kann, ist dies, daß er wohl mit ordnendem, schematisierendem, gliederndem Geist an die paulinische Gedankenwelt herangetreten ist, daß er überall sorgfältige, saubere Gelehrtenarbeit ausgeführt hat; aber einen Begriff von dem in dem Apostel pulsierenden christlichen Leben und einen Begriff von der theologischen Größe und weltgeschichtlichen Bedeutung dieses Mannes erhält man in dem entworfenen „Lehrbegriff" nicht. Weiß bietet eine *Darstellung* der paulinischen Gedankenwelt; in ihr geschichtliches Verständnis führt er nicht ein. Auf damals bereits brennende Fragen wie die des vermeintlichen Hellenismus des Paulus oder seine Abhängigkeit von Jesus geht er nicht ein.

W. Beyschlag.

Anders geartet als B. Weiß war sein gleichzeitiger Mitarbeiter auf dem Gebiete des Neuen Testaments W. Beyschlag. Ist die Art von B Weiß die verständig ordnende, so tritt bei Beyschlag die Kraft künstlerischer Gestaltung entgegen.

Frühzeitig ist Beyschlag in den Kampf gegen Holsten eingetreten und hat gegen dessen dialektisch-rationalisierendes Verständnis des Paulus Front gemacht. Seine Anschauungen zusammengefaßt hat er am Abend seines Lebens im zweiten Bande seiner *Neutestamentlichen Theologie*, 1892. Es ist unverkennbar,

daß sich Beyschlags Gesamtverständnis des Paulus in innerer Auseinandersetzung mit Holsten gebildet hat, und daß dabei nicht unwesentliche Elemente des Holstenschen Verständnisses von ihm aufgenommen worden sind. Denn er führt, ehe er an die Entwicklung „des paulinischen Lehrbegriffs" herantritt, aus, erst Paulus habe die christliche Heilstatsache, welche alle älteren Apostel erlebt hatten und bezeugten, in vollem Sinne durchdacht, sie in allen Voraussetzungen und Folgerungen aufgesucht und den tatsächlichen Befund nahezu vollständig in Idee und Lehre umgesetzt. In seinem Lehrbegriff stehen wir dem größten Denkmal des urchristlichen Lehrgeistes gegenüber. Nach dem Erlebnis vor Damaskus habe es ihn in die Einsamkeit gezogen, um mit den Trümmern seiner bisherigen Weltanschauung aufzuräumen und in einer Neudurchdenkung der Heiligen Schrift die Grundlagen eines neuen Erkenntnisgebäudes zu legen. Denn gerade in ihrer eigentümlich akuten Art mußte seine Bekehrung auch seinem christlichen Denken von vornherein einen durchaus eignen Charakter, den Grundzug zu erkenntnismäßiger Auseinandersetzung des Alten und Neuen geben. Auch Beyschlag steht also noch unter dem Banne des individualisierenden Verständnisses des Apostels Paulus.

Naturgemäß erblickt auch er den Ursprung des paulinischen Evangeliums und das neuordnende Prinzip der Lehrgedanken des Apostels in der Bekehrung. Aber anders als Holsten urteilt er: da lernt der Apostel das Geheimnis der ewigen Liebe erkennen, die den Menschen nicht auf eigenkräftiges Wollen und Laufen gestellt hat, sondern ihm mit ihrem Erbarmen zuvorkommt, um ihn zu sich zu ziehen. Richtig macht er geltend, daß allerdings das Kreuz Christi der Wendepunkt seines inneren Lebens geworden sei, aber nicht auf dem Wege ihm aufgedrängter theologischer Probleme, sondern auf dem Wege tatsächlicher Lösung des tiefsten Problems seines inneren Lebens, in Erfahrung und Erkenntnis des „Meisterstücks der ewigen Liebe", sich mit der sündigen Welt zu versöhnen und den Gewonnenen die Bürgschaft völliger Vergebung und den Sporn vollkommener Heiligung zugleich zu geben.

Danach ist es eine tiefe Lebenserfahrung, welche auch die Erkenntnis des Apostels befruchtet und die Neugestaltung seiner theo-

logischen Gedanken hervorruft. Hätte Beyschlag dieser Auffassung energisch Folge gegeben, so hätte schon er das dialektisch-dogmatische Verständnis des Apostels entscheidend durchbrechen können.

Neben diesem „Quellpunkt des paulinischen Lehrbegriffs" werden sodann als Nebenquellen noch bezeichnet die Geisteseingebung, die geschichtliche Überlieferung von Jesus, der er einen weit größeren Anteil an der Lehrentfaltung des Apostels zuschreibt als es zu seiner Zeit meistens geschah, und drittens das Alte Testament sowie die jüdische Theologie. Der Hellenismus erscheint nicht unter den Nebenquellen. Den Verbindungsfäden zwischen der ältesten christlichen Gemeinde und der Verkündigung des Paulus wird nicht nachgegangen.

Es ist Beyschlag nicht verborgen geblieben, daß Paulus nie ein Bedürfnis gefühlt hat, die eigentümlichen, aber flüssigen Begriffe, mit denen er arbeitet, in feste Formeln zu prägen, und die großartige Weltanschauung, die ihn erfüllt, in einem planmäßigen Lehrgebäude zur Darstellung zu bringen. Der Apostel komme über ein Ringen mit dem Gedanken und Worte, über die Ausführung einzelner, durch Anlässe seines Berufslebens ihm nahegelegter Gedankengänge, die er bei nächster Gelegenheit wieder neu anlege, nicht hinaus (S. 24).

In diesem Zusammenhang spricht Beyschlag einen sehr fruchtbaren Gedanken aus, nämlich, so starke theologische Elemente in des Paulus Lehrbegriff enthalten seien, bleibe dennoch das praktisch-religiöse, religiös-sittliche Anliegen das durchgreifende, und daher werde bei Paulus oft die Sprache der Religion in einer Kraft, Fülle und Tiefe vernommen, wie sie, von Jesu Verkündigung abgesehen, niemals vorher oder nachher gehört worden sei. Abermals ist auszusprechen: Es wäre zu wünschen gewesen, daß sich Beyschlag, auch was den Aufriß der Theologie des Paulus betrifft, durch diese Gedanken hätte beeinflussen lassen.

Er läßt sich aber von der Überlegung leiten, daß zu dem eigentümlichen Bekehrungserlebnis ein zwiefacher Lehrtrieb hinzukomme, ein apologetisch-polemischer und ein spekulativer. Die Bekehrung, der Bruch mit dem Judentum, die heidenmissionarische Aufgabe und der Kampf mit den Judaisten führten den Apostel zu

Auseinandersetzungen vorherrschend anthropologischen Charakters. Die Frage: „Wie wird der Mensch vor Gott gerecht?“ herrsche vor, Lehrpunkte von Sünde, Gesetz, Glaube und Rechtfertigung treten in den Vordergrund. Allein von diesem praktischen, apologetischen Entwicklungsmotiv aus lasse sich das paulinische System nicht ausschöpfen. Hinter jenem apologetisch-polemischen Entwicklungsmotiv sei noch ein anderes wirksam, das aus rein persönlichem Anliegen entspringende Ringen nach einem Gesamtverständnis der Weltgeschichte aus Gott und zu Gott. Dieser spekulative Zug führe den Apostel auf die objektive, theologische Seite der christlichen Gedankenwelt hinüber, auf den ursprünglichen und endlichen Ratschluß Gottes, auf die weltgeschichtlichen Gänge seiner Weisheit, auf den Gegensatz von Adam und Christus und damit von Fleisch und Geist. Beide Seiten der Betrachtung einheitlich zusammenzufassen, sei die Aufgabe der biblisch-theologischen Darstellung.

Beyschlags Überlegung, wie man dieser eigentümlichen Entstehungsgeschichte des paulinischen Systems am besten gerecht werden könne, endigt mit dem Ergebnis, daß er ausgeht von dem Gegensatz, dessen Innewerden ihn seinem entscheidenden Erlebnis entgegengetrieben habe, dem Gegensatz von Fleisch und Geist. Das ist nun freilich doch wieder ein dogmatischer Ansatz. Denn der Gegensatz von Fleisch und Geist ist in der Gedankenwelt des Apostels nichts Primäres, sondern etwas durchaus Abgeleitetes, und kann organisch nur eingegliedert werden in die Vorstellungsreihen, welche sich ihm aus seiner Erfahrung Christi ergaben. Nun muß aber auch alles Weitere dementsprechend unter einen dogmatischen Gesichtspunkt geordnet werden. Es wird im zweiten Kapitel fortgeschritten zu dem Gegensatz von Adam und Christus, in welchem jene Grundmächte des Daseins dem Apostel zu Angelpunkten der Weltgeschichte werden. Die Betrachtung Christi leitet im dritten Kapitel über zur Gottesidee des Apostels, in deren Licht er die Welt begreift. Erst von dem Verständnis des göttlichen Ratschlusses und Weltregiments aus, welches auf das Heilswerk in Christus abzielt, werden nun in Angriff genommen die Kapitel, die die Heilsstiftung, die Heilsordnung, das Leben im Geist, die Christengemeinde und die Reichsvollendung behandeln.

So wird das Ganze ein lehrhafter Aufriß, der nicht von dem in der Bekehrung schöpferisch gesetzten Neuen im Apostel seine Orientierung erhält und der nicht zur Darstellung bringt, daß der Paulinismus ganz nur zu verstehen ist von dem objektiven Geschehen einer Geschichte aus, in die sich der Apostel mit seiner Bekehrung mitten hineingestellt fühlte.

A. Harnack.

Auch Harnack kann in den Bemerkungen, welche er in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl. 1. Bd., S. 96—104 über Paulus und dessen Theologie macht, nur in diesen Zusammenhang eingereiht werden. Es sind nur einige Leitsätze, welche er aufstellt, und sie sind innerlich nicht immer zusammenhängend. Auch bei ihm finden sich Ansätze zu einer lebendigen Erfassung des für das geschichtliche Verständnis der Religion und der Theologie des Paulus Entscheidenden, wie ja auch sein erster Satz über Jesus lautet: er hat keine neue Lehre gebracht, sondern er hat ein heiliges Leben mit Gott und vor Gott in seiner Person vorgestellt. Auch von Paulus sagt er zuerst in seinen „Richtlinien“: „Kraft und Geheimnis seiner Person und seiner Wirksamkeit war die Überzeugung, daß Christus sich ihm offenbart habe, daß das Evangelium die Botschaft von der Versöhnung durch den gekreuzigten und auferstandenen Christus sei, der seinen Geist in die Herzen sende, und daß Gott ihn berufen habe, dieses Evangelium der Welt zu verkündigen.“ Aber Harnack urteilt doch auch, obgleich Paulus die Verkündigung Jesu und seine irdische Geschichte gekannt haben müsse, kehre seine Theologie im strengen Sinne des Wortes nicht zu ihr zurück, sondern, sie überspringend, setze sie bei dem präexistenten Christus, dem himmlischen Menschen ein, dessen sittliche Tat es gewesen sei, sich in selbstverleugnender Liebe in das Fleisch zu begeben, um die Mächte der Natur und das Verhängnis des Todes für alle Menschen zu brechen. Damit bekommt aber die Gesamtbetrachtung Christi bei Harnack etwas Schematisches, Unlebendiges, Dogmatisches, so daß er die Umschöpfung des Apostels und die geschichtliche Ausprägung seines Glaubens und seiner Lehre nicht zum Verständnis bringen kann. Nennt er doch auch mit

Nachdruck den Apostel den ersten Christen der zweiten Generation. Wenn aber irgend etwas von der Selbstbeurteilung des Apostels feststeht, so ist es dies, daß er sich den älteren Aposteln gleich- und nebenordnet und daß er in gleichem Sinne wie sie Verkündiger des reinen und vollen Evangeliums von dem wirklichen, gekreuzigten und auferstandenen Christus sein will.

Zweites Kapitel.

Die religionsgeschichtliche Betrachtung.

Das Verhältnis des jungen Christentums zur ausgehenden Antike und insbesondere zum Griechentum ist seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts nicht nur von theologischer Seite aus, sondern auch von Philologen und Religionshistorikern behandelt worden. Von Theologen seien genannt G. von Zezschwitz, System der christlich-kirchlichen Katechetik I, 1863, S. 154 ff. und in Herzogs Realenzyklopädie, 2. Aufl. I, S. 637 bis 645. — N. Bonwetsch, Wesen, Entstehung und Fortgang der Arkandisziplin, Zeitschrift für die historische Theologie, 1873, S. 201—299. — A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte seit 1886. — Edwin Hatch, Griechentum und Christentum, deutsch 1892, S. 210 ff. — H. J. Holtzmann, Die Katechese der alten Kirche, in Theol. Abhandlungen, Weizsäcker gewidmet, 1892, S. 66—76. — G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, 1894. — G. Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, 1896. — A. Eichhorn, Das Abendmahl im Neuen Testament, 1898. — H. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, 1. Aufl. 1903, 2. Aufl. 1910 (anastatischer Neudruck). — W. Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus, 1903. Taufe und Abendmahl

im Urchristentum, Religionsgeschichtliche Volksbücher, 1. Reihe, Heft 22/23, 1911. Im Namen Jesu. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe, 1903. — M. Brückner, Die Entstehung der paulinischen Christologie, 1903. Populär: Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen, 1908. — W. Wrede, Paulus, 1. Aufl. 1905, 2. Aufl. 1907. — C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, 1. Aufl. 1909, 2. Aufl. 1924. — M. Maurenbrecher, Von Nazareth nach Golgatha, 1909. Von Jerusalem nach Rom, 1910. — W. Bousset, Kyrios Christos, 1. Aufl. 1913, 2. Aufl. 1921, 3. Aufl. 1926, unveränderter Abdruck. Jesus der Herr, 1916.

Was speziell die uns beschäftigende Frage betrifft, so hat Hatch eine Hellenisierung des Christentums durch Paulus nicht angenommen. Nach Anrichs Urteil ist für den Prozeß der Hellenisierung überhaupt die Bedingung mit dem Eintritt des Christentums in die antike Kulturwelt gegeben. Die Anfänge dieser Entwicklung fallen zwar in sehr frühe Zeit, gelangen aber erst im 4. und 5. Jahrhundert zu völliger Ausgestaltung. Dagegen „die paulinische sowohl wie die johanneische Auffassung des Christentums sind in ihrer Hauptsache nur als Originalschöpfung des christlichen Genius auf der Basis des genuinen Judentums zu verstehen und von griechischer Denkweise in höchstens sekundärer Weise mit beeinflußt. Die beiderseits begegnenden Anschauungen über Taufe und Abendmahl auf Einwirkungen letzterer Art zurückzuführen, liegt kein Grund vor“ (S. 110 f.). 1895 hat Anrich sich im Archiv der Straßburger Pastoralkonferenz, S. 350 f.[1]) dahin ausgesprochen, das Abendmahl habe schon innerhalb der neutestamentlichen Literatur die verhängnisvolle Wandlung von der symbolischen Handlung zum sacramentum efficax durchgemacht.

---

[1]) Ich zitiere nach C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments [2] 1924, S. 191, da mir dies Archiv hier nicht zugänglich ist.

Die ersten philologisch-historischen Werke, welche den Beziehungen zwischen christlichen und außerchristlichen Elementen in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche nachgingen, stammen von dem Bonner Philologen Hermann Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Das Weihnachtsfest, 1889, Die Sintflutsagen, 1899. — Es folgten Erwin Rohde, Psyche, seit 1894. — Franz Cumont, Les mystères de Mithra, 1899, deutsch 1903, Les religions orientales dans le paganisme romain, 1906, deutsch 1910. — Otto Gruppe, Die griechischen Kulte und Mythen in ihrer Beziehung zu den orientalischen Religionen I, 1887. Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 2 Bände, 1906. — Albrecht Dieterich, Abraxas 1891, Nekyia, 1893. Eine Mithrasliturgie, 1. Aufl. 1903, 3. Aufl. 1923. — Richard Reitzenstein, Poimandres, 1904. Die hellenistischen Mysterienreligionen. Ihre Grundgedanken und Wirkungen, 1. Aufl. 1910, 2. Aufl. 1919. — Paul Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, 1. Aufl. 1907, 2. Aufl. 1912. — Ed. Schwartz, Charakterköpfe aus der antiken Literatur, 2. Reihe, 1910, Paulus, S. 107—136.

Ich nenne diese Literatur, aus der ich nur das Wichtigste herausgegriffen habe, muß aber von vornherein geltend machen, daß sie für unser Problem nur zum Teil in Frage kommt. Denn die Mysterienreligionen, um deren Vergleichung mit dem entstehenden Christentum es sich handelt, finden in der antiken Welt eine nachweisbare weitere Verbreitung erst seit dem zweiten Jahrhundert unsrer Zeitrechnung. Auch von Wilamowitz und Ed. Meyer warnen vor der Außerachtlassung dieser Tatsache. So wie wir die Mysterienreligionen heute kennen, sind sie in der Zeit des Paulus noch nicht nachweisbar, obwohl sie aus älteren und alten Kulten entstanden sind.[1]) Erst in der angegebenen Zeit wirkt nach dem Abflauen des

[1]) So ist z. B. schon für das dritte vorchristliche Jahrhundert ein Mithraeum in Fajum bezeugt, Singly in den Cuningham Memoirs 1921, p. XII, S. 37, vgl. K. Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte 1925, S. 9.

Einflusses der Stoa die Mystik und die sich nach Erlösung sehnende Frömmigkeit des Spätgriechentums auf sie ein und gestaltet sie zu den uns bekannten Mysterienreligionen. Über die vorhergehende Entwicklung sind wir nur ungenügend unterrichtet. Daher sind Rückschlüsse auf frühere Zeiten problematischer Natur.

Das Gleiche gilt auch von den im Poimandres zusammengefaßten hermetischen Schriften, die den Anspruch erheben, auf den Offenbarungsgott Hermes zurückzugehen. In der heutigen Gestalt gehören sie in das dritte Jahrhundert unsrer Zeitrechnung. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie auf Überlieferungen aus älterer Zeit fußen, aber trotz der Untersuchungen Reitzensteins ist es durchaus fraglich, wie weit man hinsichtlich der Urform zeitlich hinaufgehen darf.

Aus solchen Gründen hat Cumont nachdrücklich auf die Schwierigkeiten hingewiesen, welche sich ergeben, wenn man die Mysterienkulte schon auf das älteste Christentum von Einfluß sein läßt. Eine Beziehung zwischen den Gedanken des Paulus und der Mithrasreligion hält er für ausgeschlossen. Eine weitere Warnung hat er in der Vorrede der „Orientalischen Religionen" ausgesprochen, die nicht genug beherzigt werden kann, die vor der Verwechselung von Analogien und Abhängigkeiten. Er sagt, Ähnlichkeiten setzen nicht immer Nachahmung voraus, und die Gleichheit der Anschauungen oder Gebräuche muß oft mit Ablehnung jeglicher Entlehnung durch eine Gemeinsamkeit des Ursprungs erklärt werden. Auch Dieterich urteilt in der „Mithrasliturgie", es gehöre zu den schlimmsten Fehlern einer heute immer zuversichtlicheren religionsgeschichtlichen Forschung, daß das natürlich Nächstliegende unbemerkt bleibt, ja ignoriert und umgangen wird, um das Entfernte aufzusuchen und dort die Analogien, die oft für den ungetrübten Blick gar nicht zu sehen sind, durch die seltsamsten Methoden zu erzwingen. Ähnliches ist seitdem von verschiedenen Mitarbeitern auf dem Gebiete der Religionsgeschichte mit Nachdruck ausgesprochen worden. Es sind aber auch Mahnungen, welche in der Erforschung der Urgeschichte des Christentums niemals ungestraft beiseite gelassen werden oder beiseite gelassen worden sind. Niemand wird es dem christlichen Theologen verdenken, wenn er solche Warnungen berücksichtigt, ge-

rade in Auseinandersetzung mit den bisher vorliegenden religionsgeschichtlichen Versuchen, und wenn er sich darin nicht irre machen läßt durch die Beobachtung, daß sowohl religionsgeschichtliche wie theologische Forscher sich von solchen richtigen Grundvoraussetzungen nicht immer haben leiten lassen.

A. Dieterich. R. Reitzenstein.

Die sogenannte Mithrasliturgie, welche Dieterich aus dem großen Pariser Zauberbuch herausgegeben hat, ist nach den an diese Veröffentlichung anschließenden Erörterungen wahrscheinlich überhaupt keine Mithrasliturgie. Cumont, dem Dieterich diese Schrift gewidmet hat, läßt wie andere diesen magischen Papyrus nicht als Mithrasliturgie gelten. Denn der Text sei in den geschilderten Vorgängen und den Resultaten gröber als das Ritual der Mysterien. Es bestehe zwischen ihnen die ganze Verschiedenheit populärer Zauberei und des spiritualisierten Kultus. Man wird den Text als ein synkretistisches Erzeugnis etwa des dritten Jahrhunderts betrachten dürfen, mögen auch ältere Stoffe benutzt worden sein.

Der Papyrus enthält eine phantastische Schilderung einer Himmelswanderung. Wenn man alles Abstruse und Abstoßende beiseite läßt, die auch in die feierlichen Gebete eingestreuten, zunächst sinnlos wirkenden Zusammenordnungen von Buchstaben und magischen Formeln, die phantastischen Schilderungen der Göttergestalten, die Anweisungen, sich durch Atemeinziehen emporheben zu lassen, auf die Götter zu wirken durch lautes Brüllen, indem man den Leib preßt, durch Beschwörungsformeln und Zurufe, durch Pfeifen, Schnalzen, durch Zauberformeln, Amulettküssen u. ä., so ist der Inhalt kurz folgender. Der Myste, obwohl noch im sterblichen Leibe, will den Himmel durchwandern. Während seine irdische Natur still steht, will er sich von seinem sterblichen Leibe loslösen und himmlische Geheimnisse mit unsterblichen Augen schauen, wiedergeboren werden und sich durchwehen lassen vom heiligen Hauch. Er betet am Schluß, daß er wiedergeboren verscheide und erhöht sterbe.

Dieterich weist nun auf gewisse, ihm charakteristisch erscheinende Verwandtschaften zwischen den in der Spätzeit des Altertums herrschenden Kulten und religiösen Anschauungen mit urchristlichen Vorstellungen hin. Insbesondere sind es die Gedanken der Vereinigung mit der Gottheit, wie sie sich in dem Namenglauben des Altertums auswirken, welchen auch das Urchristentum teile. Ferner das mystische Zusammenwachsen mit der Gottheit, wie es zugrunde liege auch in der paulinischen Formel „in Christus sein", die er mit Deißmann lokal faßt. Sodann das sakramentale Mahl des Christentums sowie die urchristliche Taufe.

Von ganz verwandten Anschauungen ist Reitzenstein erfüllt. Er versucht sie aber zunächst zu unterbauen, und zwar indem er die religiöse Sprache und Vorstellungswelt des Paulus auf ihre Verwandtschaft mit der der spätgriechischen Religiosität, der Gnosis und der Mysterienreligionen untersucht. So sind es die Vorstellungen vom Pneuma, dem Pneumatiker, der Psyche, dem Psychiker, von der Doppelheit des Ich, vom Anziehen oder Darüberanziehen des himmlischen Leibes, die Bilder „in Christi Tod getauft werden" oder „durch die Taufe mit Christus in den Tod begraben werden", die Transfiguration (*μεταμόρφωσις*). das Schauen, die Gnosis, das Gerechtwerden (*δικαιοῦσθαι*), die Autonomie des religiösen Empfindens u. ä. Er erkennt zwar an, daß den Paulus von dieser späteren Entwicklung eine weite Kluft trenne. „Aber jenes hellenistische Grundempfinden treffen wir schon bei ihm, und die religionsgeschichtliche Betrachtung darf ihn in diese Entwicklungsreihe stellen nicht als den ersten, wohl aber als den größten Gnostiker" (S. 56).

Die eben anerkannte Kluft glaubt nun Reitzenstein überbrücken zu können durch die Erforschung der in Frage kommenden Wortgruppen. Die Wortgeschichte, wenn sie sich zu einer Geschichte der Begriffe vertieft, kann reichen Aufschluß über Probleme geben, denen wir auf keinem andern Wege nahe kommen können. Die Sprache, richtig verhört, muß uns bei einem Schriftsteller wie Paulus wenigstens ein Stück seines sonst ja völlig unbekannten Werdeganges und seiner inneren Entwicklung verraten (S. 47). Das Ergebnis ist, daß in der Sprach- und Vorstellungswelt des Paulus

eben der helleniſtiſche Einſchlag von entſcheidender Bedeutung ſei. Neben dem jüdiſch-griechiſchen Teil gebe es einen feſten Komplex heidniſch-helleniſtiſcher Begriffe. Das Übernehmen von Bildern und Begriffen bedeute aber ſehr viel. Denn ſelbſtändig geworden, wirken ſie weiter, wecken neue Vorſtellungen, erzwingen Folgerungen und Rechtfertigungen und erſchaffen allmählich neue Begriffe (S. 210). In dieſem Ringen um einen Ausgleich mit ſeinem jüdiſch-chriſtlichen Beſitz erwuchſen ihm die tiefſten religiöſen Erkenntniſſe und Empfindungen und ſchufen eine Sprache des Herzens auch für ſpätere Zeiten (S. 56).

Die von Dieterich und Reitzenſtein vorgetragene Vergleichung des Paulus mit den ſpäteren Myſterienreligionen können zum Verſtändnis der Theologie des Apoſtels Paulus nur unter der Bedingung beitragen, daß der wiſſenſchaftliche Nachweis erbracht wird, 1. daß dieſe Gedanken der Myſterien ſchon zu ſeiner Zeit lebendig waren, 2. daß Paulus mit denſelben in Berührung gekommen iſt. Reitzenſtein empfindet auch die Notwendigkeit eines ſolchen Nachweiſes. „Erſt wenn Exiſtenz und Bedeutung einer religiöſen Literatur im Hellenismus ſicher ſteht und die Art der ſprachlichen Entlehnungen bei Paulus auf literariſche Vermittlung weiſt, bietet ſich die Möglichkeit einer Erklärung“ (S. 209). Und ſo behauptet er, ſchon das Denken des geſetzestreuen Juden Paulus habe zwar nicht die griechiſche Philoſophie beeinflußt, wohl aber jene von ihr immerhin ſchon gefärbte Erbauungs- und Offenbarungsliteratur, die in allerlei Abſtufungen zwiſchen theoſophiſcher Spekulation und Zaubervorſchrift ſtehe. Ein erneutes Studium ſei dann notwendig geworden von dem Moment an, in dem der Apoſtel ſich mit voller Hingabe zur Predigt unter den Griechen rüſtete.

Allein ſchon dieſe Behauptung zeigt die ganze Schwäche der Hypotheſe. Denn eine ſolche Literatur, wie ſie vorausgeſetzt wird, iſt nicht nachgewieſen und vorläufig auch nicht nachweisbar. Es iſt ganz einfach eine Konſtruktion, auf der die ganze Hypotheſe aufgebaut iſt. Daß ſie für die von den genannten Religionshiſtorikern vorgetragene Theorie notwendig iſt, kann in keiner Weiſe ihre Realität begründen. Auch einen pſychologiſchen Fehlgriff macht

Reitzenstein mit der Annahme, Paulus habe sich für die Mission unter den Griechen durch ein erneutes Studium der Anschauungen der Mysterienreligionen vorbereiten müssen. Man darf sein Wort, 1. Kor. 9, 20 f., nicht in diesem Sinne deuten. Denn Paulus schreibt dort nicht, er sei den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche geworden, sondern „den Ungesetzlichen ein Ungesetzlicher". Gerade an die griechische Gemeinde der Korinther schreibt er ja im Hinblick auf die von ihm ganz abgelehnte Weisheit dieser Welt, er habe unter ihnen nicht geurteilt, irgend etwas zu wissen als Jesus den Gekreuzigten, 1. Kor. 2, 2.

Aber mit einer Möglichkeit muß gerechnet werden, wenn auch die Berufung auf eine bestimmte Literatur haltlos ist, das ist die Annahme, daß Gedanken, wie sie sich in den Mysterienreligionen seit dem zweiten Jahrhundert literarisch nachweisen lassen, bereits in früherer Zeit, auch in den Entwicklungsjahren des Paulus und zur Zeit seiner Wirksamkeit lebendig gewesen sein können, wenn sie auch damals die spätere Geschlossenheit und das feste Gepräge noch nicht erreicht haben. Wir begeben uns aber damit natürlich selbst auf das Gebiet der Hypothese. Denn in diesem Falle ist eben Paulus der Kronzeuge für derartige Anschauungen. Immerhin muß diese Möglichkeit nachgeprüft werden.

Da erhebt sich aber sofort eine große Schwierigkeit, welche von denjenigen Gelehrten, welche direkt oder indirekt auf sie zurückgegriffen haben, wiederum nicht genügend gewürdigt worden ist. Das ist die Tatsache, daß man beim Überschauen des Lebensganges des Apostels Paulus keine Zeit anzugeben vermag, in der mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit die Einwirkung solcher heidnischer Einflüsse auf ihn vermutet werden kann. Reitzenstein macht sich selbst einen dahingehenden Einwand. Er sagt, gehe man von der Annahme aus, daß Paulus die Kenntnis hellenistischer Religionen nur vor seiner Bekehrung in Tarsus oder Damaskus erworben haben könne, so komme man zu der unmöglichen Vorstellung, daß er, der gesetzestreue und eifrige Jude, womöglich in zwei oder drei verschiedene hellenistische Mysterien eingeweiht gewesen sein müsse oder wenigstens Sprache und Anschauung ihrer Gemeinden durch

persönliche Beziehungen genau kennen gelernt haben müsse. Davon kann natürlich keine Rede sein.

Aber man wird Tarsus als Geburtsstätte des Apostels für derartige Einflüsse auf den jungen Paulus überhaupt ausschalten müssen. Nach der aller Wahrscheinlichkeit nach aus der Wir-überlieferung der Apostelgeschichte geschöpften Rede des Paulus Apg. 22, 1 ff. ist der Apostel seiner eigenen Bekundung zufolge zwar in Tarsus geboren und zwar von offenbar strenggläubigen Eltern, die ihren jungen Sohn dort gewiß nicht in Berührung mit heidnischen Religionen haben treten lassen. Paulus ist aber seiner eignen Angabe zufolge frühzeitig, schon als Knabe nach Jerusalem gekommen. Denn er sagt selbst, er sei in Jerusalem aufgewachsen und erzogen worden (*ἀνατεθραμμένος*), als Schüler des Rabbi Gamaliel. In dieser Zeit sind wiederum alle derartigen Einflüsse, nach deren Möglichkeit wir suchen, ausgeschlossen. Wir haben keinen geschichtlichen Anhalt anzunehmen, daß Paulus bis zu seiner Bekehrung in einer andern Stadt gelebt hätte als in Jerusalem. Da ist wieder die Apostelgeschichte Zeuge. Indirekt kann man auch Gal. 1, 13 ff. zur Bestätigung dieser Behauptung heranziehen. Daß der Apostel aber nach seiner Bekehrung, etwa in den drei Jahren, die dieser unmittelbar folgten Gal. 1, 18, oder in der Zeit seiner heidenmissionarischen Tätigkeit sich um die Mysteriengedanken seiner Zeit gekümmert und diesen etwa einen solchen Einfluß auf die Bildung seiner christlichen Vorstellungen und Lehrgedanken verstattet hätte, ist total unwahrscheinlich.

Das wäre der zweite grundlegende Einwand gegen die aufgestellte religionsgeschichtliche These. Im Leben des Apostels solche Einwirkungen wahrscheinlich zu machen, ist unmöglich.

Allein, worauf es letzten Endes entscheidend ankommt, ist doch die Frage, ob in des Paulus Religion und Theologie Gedanken, Bilder und Anschauungen tatsächlich begegnen, die wir dann in den Mysterienreligionen wiederum antreffen.

Da kann nun kein Zweifel sein: es tritt uns bei Paulus eine Reihe von Verwandtschaften und Analogien entgegen. Dieterich, Reitzenstein und andere haben schon recht gesehen, es sind in der Hauptsache die bereits genannten. Die Frage ist nur die, ob

Paulus diese Vorstellungen aus der Mysterienfrömmigkeit herübergenommen hat oder ob sie anderen Ursprungs sind. Das Christentum ist in der Wende der Zeiten in die Geschichte eingetreten und hat in weitem Ausmaß Anschauungen einfach herübergenommen, welche in den damaligen Jahrhunderten, in der Bildung und Weltbetrachtung des ausgehenden Altertums die herrschenden und auch im damaligen Judentum bekannt gewesen sind. Stand doch auch das Judentum nicht außerhalb, sondern innerhalb dieses Stromes, mag es sich immerhin eine gewisse Umgrenzung und Abgrenzung gegeben haben. Und ist die das junge Christentum tragende Glaubensüberzeugung die richtige, daß Christus in der Fülle der Zeiten von Gott als Erlöser gesandt worden ist, so werden eben diese Zeiten Vorstellungselemente enthalten haben, an welche die neue Religion anknüpfte, oder die sie in sich aufnahm, oder aber die sie mit neuem Inhalt anfüllte. Denn das muß sich auch jede historische Untersuchung klarmachen, es kommt für das geschichtliche Verständnis nicht auf das Wort, den Begriff, das Bild an sich an. Das menschliche Dasein ist nun einmal auf einen bestimmten Komplex von Vorstellungen und Worten angewiesen. Darin sind ganz bestimmte Schranken gezogen. Darüber kommen wir nie hinaus. Und die Wende der Zeiten hat in der Tat einen solchen Ausdrucksschatz, den wir überall oder wenigstens weithin antreffen. Das Entscheidende ist, was für einen Inhalt diesen Vorstellungsmitteln gegeben wird. Wird von Gott, von Geist, von Glaube, von Erlösung, vom doppelten Ich gesprochen, so ist es noch ganz ungewiß, was darunter eigentlich vorgestellt ist. Da muß man eben den geschichtlichen Untergrund ermitteln, aus dem die Vorstellungen herauswachsen, und der Möglichkeit ins Auge sehen, daß hinter dem gleichen Ausdrucksmittel sehr verschiedene Realitäten stehen.

Alle Religion hat es mit dem Verhältnis des Menschen zu Gott zu tun. Die ausgehende Antike ist erfüllt von Erlösungssehnsucht, dem Streben, mit der Gottheit vereinigt zu werden. Das kann auf zweierlei Weise geschehen, entweder der Mensch wird zur Gottheit erhoben, oder aber die Gottheit steigt in den Menschen nieder: Der erste Weg wird beschritten in den Vorstellungen von der Himmelswanderung des Menschen oder in der Ekstase, der

zweite in den Mythen von der Verbindung göttlicher und menschlicher Wesen und in dem weiten Gebiete der Mantik und des Enthusiasmus.[1])

Keine von beiden Vorstellungen begegnet im Christentum, sondern die verwandten christlichen Grundanschauungen haben ein anderes Gepräge. Gott zu werden ist eine nichtchristliche Vorstellung. Der Mensch ist berufen, Gottes Kind zu werden, Gott zu schauen, an der Herrlichkeit Gottes Anteil zu erhalten. So haben Jesus und seine Apostel, voran Paulus und Johannes, verkündigt. Als der Gedanke der Vergottung des Menschen (der θεοποίησις) in die christliche Theologie einzog, nahm sie einen hellenistischen Einschlag in sich auf. Bei Paulus findet er sich nicht. Ebensowenig lehrte Jesus oder Paulus ein Niedersteigen Gottes in den Menschen, so daß der Mensch Gott wird. Nicht einmal Jesus ist sich eines Niedersteigens Gottes in seine Person bewußt geworden Joh. 1, 51. Sondern sein „Gott in mir und ich in Gott" bedeutet seine innigste Lebens- und Wesensgemeinschaft mit Gott, wobei Gott und Jesus persönlich getrennt bleiben. Das gleiche gilt von der Vorstellung des Wohnungnehmens Gottes in den Gläubigen. Auch ein Paulus kann von „Gott in uns" sprechen. Aber das heißt, daß Gott dem Menschen seinen Geist verleiht und dieser Geist den Menschen in seinem Leben, Wollen und Denken erfüllt und regiert, und der Mensch in der Kraft dieses Geistes sich zu Gott aufschwingt und auch die Tiefen der Gottheit erforscht und Gottes Ratschlüsse zum Heil der Menschheit und des einzelnen erfaßt.

---

[1]) Die Vorstellung von den sterbenden und wieder auflebenden Göttern ist anders geartet und hat auch keine volle Analogie zum Christentum. Denn keiner der Götter steht wieder auf, wie dies der christliche Glaube von Jesus sagt. Der zerstückelte Osiris wird gefunden, zusammengesetzt und neu belebt, sodann wird er Herrscher in der Unterwelt, während Horus über die Oberwelt gebietet. Auch in den Attismysterien tröstet zwar der Priester die Mysten: „Seid getrost, ihr Mysten des geretteten Gottes (τοῦ θεοῦ σεσωσμένου), denn es wird euch aus Leid Rettung werden." Aber das bedeutet nicht, daß der Gott auferstanden ist, da es sich ja um einen Naturmythus handelt, um das Sterben und Wiederkommen der Vegetation, vgl. K. Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte, S. 12 f.

Es ist bekannt, wie gering der Apostel Paulus gerade im Hinblick auf Einflüsse, die in dem griechischen Enthusiasmus ihre Wurzel hatten, von den enthusiastischen Wirkungen des Geistes denkt, und wie er allen Nachdruck auf die religiös-ethische Seite legt. Das ist ganz ungriechisch und jedenfalls nicht aus einem Einfluß hellenistischer Gedanken zu erklären, sondern hier führt der Weg des Verständnisses wiederum auf die geschichtliche Person Jesu hin und auf die alttestamentliche Weissagung von dem Kommen Jahwes und seinem Wohnen in seinem Volke.

Christus ist kein Gott in der Vorstellung des Neuen Testaments. Der Monotheismus ist unantastbarer Glaube. Christus ist Gottes Sohn und wird nach seiner Auferstehung Gottes Throngenosse. Das bekennende und anbetende Wort: „Mein Herr und mein Gott" Joh. 20, 28 kann im Munde des Thomas, der doch Jude war, nicht den Monotheismus antasten, sondern ist in der Richtung zu verstehen, wie schon Jesus die Aussagen des Alten Testaments von dem Heilswirken Gottes verwendet hat. In einer Reihe von Fällen können wir nachweisen, daß Jesus, was das Alte Testament von Gott selbst aussagte, auf sich als den gottgesandten Erfüller der alttestamentlichen Verheißung bezogen hat, und das hat dann in seiner Nachfolge ebenso auch Paulus wie der Apokalyptiker getan. So erblickt auch Thomas in dem auferstandenen Jesus eine Person, vor der er sich anbetend zu beugen hat und in der er Heilswirkungen erfährt, die er als göttliche empfindet. Hat man aber bei Paulus an einigen Stellen eine Doxologie Christi finden wollen (2. Thess. 1, 12; Röm. 9, 5; 2. Tim. 4, 18; Tit. 2, 13), wie Doxologien Gottes im Alten wie im Neuen Testament geläufig sind, so ist an allen diesen Stellen eine solche Exegese abzulehnen. Auch im Kyriosbegriff weiß Paulus sehr wohl zwischen Gott und Christus zu unterscheiden, trotzdem er Christus Kyrios nennt.

Die neutestamentliche Vorstellung von „Christus in uns" und „wir in Christus", die besonders bei Paulus und Johannes, aber darüber hinaus auch in anderen neutestamentlichen Schriften begegnet, ist gewiß an zahlreichen Stellen — keineswegs überall — lokal gedacht. Aber bei dieser lokalen Vereinigung kommt es dem

Neuen Teſtament eben nicht auf das Äußerliche, rein Räumliche in entſcheidender Weiſe an, ſondern aller Nachdruck liegt auf der Weſens- und Lebensverbindung des Gläubigen mit Chriſtus, die ſo konkret und ſo plaſtiſch ausgedrückt wird, daß die Vorſtellung der lokalen Vereinigung gewählt wird. Wenn man davon etwas abbricht, nimmt man der chriſtlichen Anſchauung die ihr zukommende Erhabenheit über verwandte zeitgeſchichtliche Vorſtellungen. Dazu kommt die weitere Eigentümlichkeit dieſes chriſtlichen Bildes, daß es ſich nicht um irgendwelche mythiſche Gedanken und Anſchauungen der Naturreligionen handelt, ſondern um Lebensbeziehungen zu einer geſchichtlichen Perſon, von der verkündigt wird, daß in ihr die Offenbarung Gottes an die Menſchheit dargeboten wird.

Hiermit treten wir an eine weitere grundlegende Verſchiedenheit der chriſtlichen Religion und der Myſterienreligionen heran. Dieſe bauen ſich auf Mythen auf, welche entweder an die Schöpfung der Welt anknüpfen oder in der grauen Vorzeit ſpielen oder Naturvorgänge zu ſymboliſcher Darſtellung bringen. Sie ſind alſo in gewiſſer Hinſicht zeitlos oder nehmen doch jedenfalls nicht Bezug auf wirkliche Geſchichte. Auch eſchatologiſche Erwartung begegnet in ihnen nicht. Der Ablauf der Welt ſpielt in ihnen keine Rolle. Die Wiedergeburt, das Schauen Gottes, die Himmelswanderung wollen den einzelnen Menſchen in die Verbindung mit der Gottheit bringen. Sie ſind individuelle Erlebniſſe. Die chriſtliche Religion dagegen lehrt den Gegenſatz zweier Weltperioden, des jetzigen und des zukünftigen Äons und ein Handeln Gottes, ſein Eingreifen in die Geſchichte der Menſchheit und der Welt, um ſein Reich aufzurichten und dem gegenwärtigen Lauf der Welt ein Ende zu ſetzen.

Ihre Verkündigung hat den Zweck, den Menſchen zu veranlaſſen, daß er in dieſer Geſchichte die rechte Stellung einnimmt, ſich in dies Handeln Gottes eingliedert und aus dieſer Weltzeit hinüberretten läßt in das Reich der Vollendung. Im Mittelpunkt dieſer Verkündigung ſteht die Perſon, welche Gott zur Durchführung dieſes ſeines Heilsplans geſandt hat, der Meſſias, der gottgeſandte Heilsbringer, der durch ſein Sterben und ſein Auferſtehen für die Menſchen, und zwar für ihre Sünde, die Vorausſetzungen geſchaffen hat, unter denen Gott die Menſchheit der

Erlösung teilhaftig werden lassen will. Dazu gibt es in den griechischen Mysterienreligionen keine Analogie. In populären Darstellungen kann man wohl von „Erlösergottheiten" lesen, die die hellenistischen Religionen gehabt hätten, doch kann man keine wirklich nachweisen. Diese Schilderungen beruhen auf Abstraktionen und gewaltsamen Angleichungen an die christliche Lehre. Und doch ist ja, wie schon gesagt, Christus nicht Gott, so daß der eigentliche Vergleichspunkt gar nicht vorhanden wäre. Davon aber, daß dieser angebliche Erlösergott als Mensch auf Erden gelebt und gewirkt hätte und für die Menschheit, gar für ihre Sünde gestorben und auferstanden wäre, ist erst recht keine Rede.

Das Sterben und Auferstehen eines Gottes hätte der Vorstellung der Griechen keine Schwierigkeiten bereitet. Das kannten sie zur Genüge aus ihren Göttermythen. Das Grab des Zeus wurde in Kreta gezeigt. Über die Verkündigung des Paulus aber vom gekreuzigten und auferstandenen Christus haben sie gehöhnt, sie war ihnen eine Torheit. Es liegt also in dieser Verkündigung offenbar für sie etwas allem Hellenischen ins Gesicht Schlagendes. Es ist merkwürdig, daß die religionsgeschichtliche Betrachtung an dieser Überlieferung aus dem ersten Korintherbrief und aus der Rede des Apostels auf dem Areopag in Athen stillschweigend vorübergeht. Sie ist aber ein entscheidendes Zeugnis dafür, daß jene Betrachtung einen falschen Weg verfolgt.

Aus dem Gesagten ist ersichtlich, wie verschieden die Vorstellung in der christlichen Religion von der der Mysterienreligionen ist, wenn auch sie von dem Wohnen Gottes im Menschen, von der Wirkung des Namens Gottes und Ähnlichem spricht.

Ebenso ist verschieden die Hoffnung auf den himmlischen Leib, die hier und dort auf keineswegs übereinstimmenden Grundgedanken beruht. Denn die christlichen Anschauungen, daß die an Christus Gläubigen in der Vollendung den gleichen Leib der Herrlichkeit erhalten sollen, wie er Christus nach seiner Auferstehung zuteil geworden ist, ist wiederum eine spezifisch christliche, die in gleicher oder ähnlicher Weise in den Mysterienreligionen gar nicht begegnen *kann*, weil die eben geschilderten Voraussetzungen dort fehlen. Daher ist auch die Parallele von der „Überkleidung" oder der

„Transfiguration", auf welche Reitzenstein Nachdruck legt, lediglich eine formale.

Wenn vom Pneuma dort und hier gesprochen wird, so ist zwar die im Christentum und im Hellenismus vorliegende gleiche Grundlage unverkennbar. Denn auch bei Paulus und bei Johannes ist aus der Pneumavorstellung das Substantielle nicht auszuscheiden. Ist es hier und da geschehen, so hat man modernisiert, verdünnt und vergeistigt. Daß das Substantielle ein konstituierendes Element in der urchristlichen Geistlehre ist, geht in erster Linie aus den Glaubensaussagen über den Auferstehungsleib hervor, der als pneumatischer Art in der Erscheinungsform der göttlichen Doxa, der Lichtherrlichkeit, nicht ohne Substanz gedacht worden ist.

Aber nun vergleiche man die Vorstellung vom Pneuma in Dieterichs Mithrasliturgie, die vom Begriff des Lufthauches nicht loslösbar ist und die inhaltlich überwiegend Verneinung der irdischen Materialität ist, mit der biblischen Vorstellung vom Pneuma, wie wir sie besonders bei Paulus ausgeprägt finden. Die Doppelheit des Ichs, die der Apostel stark empfindet, soll überwunden werden, indem er befreit wird aus dem sündigen Zustand seiner irdisch-fleischlichen Beschaffenheit. Der alte Mensch, seine Sarx, soll in den Tod gegeben werden, wie Christus den Tod erlitten hat, damit auch er, der Jünger, den Zustand des Seins erreicht, wo der Gottesgeist alle seine Lebenskräfte und Regungen bestimmt und beherrscht, und damit er mit dem himmlischen Christus in eine nicht wieder aufzulösende, ewige Lebensgemeinschaft eingehen kann. In diesem ganzen Komplex von Glaubensvorstellungen liegt kein Einfluß des Hellenismus vor.[1]) Alle christliche Hoffnung des Paulus beruht auf der geschichtlichen Person des jetzt himmlischen Christus, an dem der Christgläubige Anteil erhalten soll. Dieser Glaube aber wird mit den Vorstellungsmitteln zum Ausdruck gebracht, wie sie das damalige Judentum ihm an die Hand gab, ohne Anlehnung an außerchristliche Religionen.

Wohl aber ist etwas anderes geltend zu machen. Reitzenstein behauptet, daß der hellenistische Gebrauch aller paulinischen Stellen,

[1]) Vgl. hierzu K. Deißner, Paulus und die Mystik seiner Zeit, 1. Aufl. 1917, S. 17 ff.

die vom Pneuma handeln, sich nachweisen lasse. Allein das Pneuma ist nach paulinischer Vorstellung eine eminent sittliche Macht. Man lese, was Gal. 5 oder Röm. 8 von den Wirkungen des Geistes gesagt wird, oder in dem Hochgesang der Liebe 1. Kor. 13, der nicht von ungefähr zwischen 1. Kor. 12 und 14 mitten inne steht. Denn die Liebe ist die höchste Erweisung des Geistes. Hier versagt die Analogie völlig, Abhängigkeit des Paulus von hellenistischen Vorstellungen ist in diesem entscheidenden Gebiet der Wirkung des Geistes ausgeschlossen. Wo gibt es eine Andeutung, daß ein hellenistischer Erlösergott den Gläubigen in die Sphäre absoluter Sittlichkeit und göttlicher Liebe erhebt?

Wir wiederholen aber, mit der Hervorhebung aller dieser sachlichen Differenzen soll die Tatsache religionsgeschichtlicher Analogie hier und dort nicht angetastet werden. Es handelt sich um sakramentale Worte und Vorstellungen, die in voneinander unabhängigen Religionsurkunden begegnen und verschiedenen religiösen Inhalt haben.[1])

Von besonderer Bedeutung für die religionsgeschichtliche Forschung sind die Analogien, welche zwischen kultischen Bräuchen der Mysterienreligionen und den beiden urchristlichen Sakramenten bestehen. Dieterich beruft sich darauf, daß bei Paulus ganz deutlich die Anschauung von der magischen Vereinigung des Gläubigen mit der Gottheit durch das Opfer vorliege. „Der Kelch des Segens, welchen wir segnen, ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, welches wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? Denn ein Brot, ein Leib sind wir die Vielen; denn wir haben alle an dem einen Brote Anteil" 1. Kor. 10, 16 f. Solche Sätze, meint er, können von dem religionsgeschichtlichen Forscher nicht mißverstanden werden. Christus werde gegessen und getrunken von den Gläubigen und sei dadurch in ihnen. So werde auch erst das merkwürdige Wort 1. Kor. 11, 27 verständlich, von der Versündigung dessen, der das Abendmahl unwürdig genießt, am Leibe und Blute Christi. Der Gläubige sei dem Frevel am wirklichen Leibe und Blute des Herrn verfallen,

[1]) Vgl. Ed. Norden, Die Geburt des Kindes 1924, S. 47.

weil er Leib und Blut auf jeden Fall faktisch gegessen habe. Aus der untersten Schicht religiöser Anschauung steige empor eine erhabene Mystik, die uralte Vorstellung von der kultischen Vereinigung von Gott und Mensch. Gerade auch der Apostel Paulus sei des Zeuge. Die Revolution von unten schaffe neues Leben der Religion in uralten, unzerstörbaren Formen. Noch viel körperlicher werde die gleiche Auffassung vom Abendmahl im Johannesevangelium verkündigt. Nicht minder vertrete Paulus die magisch-sakramentale Auffassung der Taufe. Sie sei Abbild des Sterbens und der Wiedergeburt im sakralen Sinn und magisches Mittel der Vereinigung mit dem Gotte, mit dem der Gläubige sterbe und wiederauferstehe. Denn Paulus sage: „Wir sind begraben durch die Taufe in den Tod," Röm. 6, 4, „wir ziehen Christus an durch die Taufe" Röm. 13, 14. Neugeborene (*νεόφυτοι*) heißen die Neugetauften schon 1. Tim. 3, 6. Und das stärkste Zeugnis für die magische Auffassung der ältesten Taufe sei 1. Kor. 15, 29 die Taufe für die Toten.

Fragt man nun aber nach der Gestalt der der Taufe und dem Abendmahl entsprechenden Bräuche in den Mysterienreligionen, so bekommt man von den Religionsgeschichtlern selbst einen unerwarteten Bescheid. Sie sagen selbst, man wisse darüber im Grunde wenig Sicheres. Einiges aus späterer Zeit, vom zweiten Jahrhundert an, was ja doch wieder nicht sicher in ältere Zeiten zurückdatiert werden kann. Dieterich bedauert es ausdrücklich (S. 102 ff.), daß wir von der Bedeutung der sakramentalen Mahle in den die Spätzeit des Altertums beherrschenden Kulten meist gar wenig Bestimmtes sagen können. Das sakramentale Mahl der Mithrasdiener soll, nach Cumonts Charakteristik, dem Neophyten übernatürliche Kräfte geben, die Kraft, die bösen Geister zu bekämpfen und die Unsterblichkeit vermitteln. Aber welchen Zusammenhang dies Mahl etwa mit dem bekannten Stieropfer habe, ist in keiner Weise anzugeben. Ähnlich steht es mit den sakralen Mahlen anderer Kulte. Dieterich spricht selbst aus (S. 106), daß man am besten das sakramentale Mahl der alten Christengemeinde kennt. Aber wenn dies nun einen eigenartigen Charakter besitzt, der es damit aus der Reihe der genannten Kultmahle heraushebt? Man kann

doch nicht vom christlichen Kultmahl Rückschlüsse machen auf Religionen, die auf ganz anderer Grundlage erwachsen sind als das Christentum. Wie Brot und Wein im christlichen Abendmahl zu Elementen des Sakraments werden, wissen wir; wie es sich mit der aus Tympanon und Kymbalon genossenen Speise in den Attismysterien verhält oder den von Firmicus Maternus überlieferten Formeln, ist uns unbekannt. Das gleiche gilt von der von Apulejus geschilderten sogenannten Taufe, dem Überrieseln mit einzelnen Tropfen einer heiligen und heiligenden Flüssigkeit, während wir uns von dem sakramentalen Vollzug der urchristlichen Taufe ein Bild machen können. Ebensowenig wissen wir, in welcher Weise sich die Lehre der orphischen Kulte, daß dem Menschen von seinem Ursprung her ein Teil des Dionysos-Zagreus innewohne, in einer sakramentalen sinnlichen Aufnahme des Gottes rituell darstellte.[1])

Davon, daß die Kultmahle der Mysterien ein Essen und Trinken der Gottheit darstellen, ist nicht die Rede (doch vgl. S. 83). Die Weihen und Riten der Mysterienreligionen sind vielmehr symbolische Darstellungen der Geschicke der Gottheit, in deren Zusammenhang der Myste durch die Nachbildung eintreten soll. Dahin gehört auch die Bluttaufe der Mithrasreligion. Daß von solchen Einflüssen zeitgenössischer Naturreligionen irgend etwas von Paulus in seiner Sakramentslehre aufgenommen worden wäre, oder aber, daß Paulus aus primitiven Naturreligionen alte Motive hervorgeholt und wieder lebendig gemacht hätte, ist ausgeschlossen.

E. Reuterskiöld, Die Entstehung der Speisesakramente, aus dem Schwedischen übersetzt von H. Sperber, Religionswissenschaftliche Bibliothek, Band 4, 1912, S. 5 zitiert den Satz, es sei wahr, daß es keinen Ritus und keine Zeremonie gebe, die jetzt von uns geübt und in Ehren gehalten werde, die nicht ein direkter Abkömmling einer barbarischen Sitte, eines barbarischen Gedankens wäre. Aber er warnt davor, mehr in diesen Satz hineinzulegen, als er wirklich besagt. Es gibt religionsgeschichtliche Erscheinungen, welche allgemein gesprochen, Verwandt-

[1]) Vgl. auch K. G. Goetz, Das Abendmahl eine Diatheke Jesu oder sein letztes Gleichnis? 1920, S. 77 ff.

schaften miteinander haben, die jedoch in keinem geschichtlichen Zusammenhang stehen. Um die Nachweisung eines solchen aber handelt es sich in unserem Falle.

Reuterskiöld knüpft an an die Untersuchungen von Robertson Smith, Die Religion der Semiten, in denen der Ausgang von den sakramentalen Mahlzeiten genommen wurde, bei denen der Gott und seine Verehrer gemeinsam von dem Opfer aßen. Die Vorstellung war hier, daß mit dem Gott gegessen wurde. Diese Mahlzeiten führten indes auf den Totemismus und seine Opfer zurück, in denen Smith ein Verzehren auch des Gottes selbst fand. Hierdurch sei eine Kombination beider Arten von Mahlzeiten entstanden, und die Folge sei gewesen, daß man in jeder Opfermahlzeit ebenso wie in dem Verzehren heiliger Speise, das bei manchen Mysterien vorkommt, ein Verzehren des Gottes, ein Essen der Götter selbst fand. Sehr mit Recht tadelt Reuterskiöld diese Unklarheit, die in manchen neueren religionsgeschichtlichen Untersuchungen dazu geführt habe, diese Erklärung solcher Erscheinungen weit über die ihnen gebührenden Grenzen auszudehnen.

Reuterskiöld untersucht nun S. 126 ff. eine griechische Vorstellung vom Essen des Dionysosstieres, welche nach der Meinung mehrerer Forscher dahin zu deuten ist, daß die Dionysosverehrer bei diesem Essen glaubten, den Gott zu töten, sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken. Wäre diese Deutung zutreffend, so hätten wir in der griechischen Religion ein Beispiel von einem Genießen des Fleisches und Blutes einer Gottheit. Man habe den Stier als Inkarnation des Gottes hingestellt. Das heiße indessen, die klassisch-griechische Götterauffassung mit einer weit früheren identifizieren. Der ganze Ritus, währenddessen der Stier gejagt, getötet und zerrissen werde, sei den Riten völlig analog, die als Wachstumsriten nachweisbar seien. Da Dionysos in gewissen Fällen als Gott der Vegetation aufzufassen sei, habe man ältere, in dies Gebiet gehörige Riten auf ihn übertragen. Dieser Stier sei nichts anderes als die bei solchen Riten vorkommende Kraftkonzentration. Daß er gegessen werde, habe dieselbe Bedeutung wie das Essen der konzentrierten Macht. Man könne also auf diesem Gebiete nicht mit Recht von dem Essen einer wirklichen

Gottheit sprechen. Indem der Mensch jemanden oder etwas ißt, das im Besitze der erwünschten Eigenschaft ist, erzwingt er sich dieselbe unabhängig von dem Willen etwa vorhandener Götter.

Auch das Weintrinken bei den Dionysosfesten dürfe nicht als wirkliches Sakrament verstanden werden, durch welches die Teilnehmer das Blut des Gottes tranken und so seiner Seele teilhaftig wurden. Auch der Wein war ein Krafttrank, früher unpersönlicher Krafttrank, nach späterer Anschauung aber erhielt er eine Kraft, die ihm der personifizierte Gott gegeben hatte. „Daß man einen Gott essen und trinken könne, ist ein Gedanke, der in der griechischen Ideenwelt keinen einzigen Anknüpfungspunkt besaß" (S. 133).

Aber in der semitischen Vorstellungswelt sollen sich nach dem Dänen Ditlef Nielsen, Der dreieinige Gott in religionsgeschichtlicher Untersuchung, 1922, die Wurzeln des christlichen Abendmahlskultes finden. Es sei klar, daß wir in der ursemitischen Form des Opfers das Prototyp des christlichen Abendmahls suchen müssen (S. 49). In der Kommunion werde kraft des überall wirkenden zähen religiösen Konservatismus bis zum heutigen Tag im Christentum „ein Stück klotziges Heidentum" mitgeführt (S. 145). Die ursemitische Form des Opfers und die ursemitische Opferanschauung habe sich trotz aller späteren Variationen in der Hauptsache bis in die späteste Zeit des semitischen Heidentums erhalten und sei ins Christentum übergegangen. Im heiligen Abendmahl sei das Opfer wie im primitiven semitischen Heidentum eine sakramentale Kommunion, ein gemeinschaftliches Essen und Trinken am Tische Gottes. Das Christentum sei zunächst auf dem nordsemitischen Kulturboden entstanden. Darum seien das Material im Abendmahl die wichtigsten nordsemitischen Kulturprodukte Brot und Wein, man sei sich aber bewußt, daß Brot und Wein eigentlich Fleisch und Blut bedeutet und ein sekundäres Substitut für ein zebaḥ, ein blutiges Opfer sei. Der Hauptpunkt im Christentum wie im altsemitischen Heidentum sei, daß die Opfernden zum Altar Gottes geladen seien, Tischgenossen Gottes seien und durch das Essen der heiligen Substanzen in ihrem Gottesverhältnis gestärkt werden (S. 49 ff.)

Man braucht zur Widerlegung dieser groben Auffassung des christlichen Abendmahls nicht viele Worte zu machen. Das Abendmahl ist nicht ein Stück klotziges Heidentum, sondern es ist ein Vermächtnis Jesu an die Seinen, welches nur er kraft seiner göttlichen Natur geben konnte. Es ist die Verheißung, daß er sich mit den Seinen in geheimnisvoller Weise verbinden wolle, wenn sie seiner Stiftung gemäß Brot und Wein als Symbole seines für sie in den Tod dahingegebenen Leibes und Blutes genießen. Daher kann man es nicht bezeichnen als ein Essen und Trinken am Tische Gottes. Die Feiernden sind nicht Tischgenossen Gottes. Sie bringen Gott kein Opfer dar. Brot und Wein sind nicht heilige Substanzen, nicht ein sekundäres Substitut für ein blutiges Opfer. In und mit dem Genuß von Brot und Wein wird Anteil gegeben an dem geopferten Leib und Blut Christi allein kraft des Wortes Christi und seines Befehls, daß die Seinen das Mahl wiederholen sollen, um des in ihm beschlossenen Segens immer wieder von neuem gewiß zu werden.

Gegen eine verwandte Vergröberung hat auch C. Clemen, Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum, 1916, S. 110 Stellung genommen. Reinach, Orpheus, 1910, S. 20 hatte gesagt: „daß das Urchristentum mit seiner Theophagie Europa so schnell erobern konnte, beruht zum großen Teil darauf, daß die Idee von der Mandukation des Gottes keine neue war, und daß sie unter einer verklärten Form einen der am tiefsten sitzenden Religionsinstinkte der Menschheit wieder aufleben ließ." Dem hält Clemen entgegen, daß das Urchristentum diese Anschauung im allgemeinen gar nicht vertreten habe und daß es, soweit es der Fall war, von jener in seiner Umgebung nicht nachzuweisenden primitiven Anschauung von dem Essen des Gottes in Nachbildung nicht abhängig zu sein brauchte.

Ebenso ist abzulehnen die religionsgeschichtliche Behauptung, daß 1. Kor. 15, 29 das stärkste Zeugnis für die magische Auffassung der ältesten Taufe als einer wunderbaren Auferweckung sei. Es ist richtig, Paulus fragt dort: „Was sollen die tun, welche sich für die Toten taufen lassen, wenn überhaupt Tote nicht auferstehen! Was lassen sie sich denn für dieselben taufen!" Paulus spielt an

auf Vorkommnisse, die ihm aus der korinthischen Gemeinde gemeldet worden sind. Es haben sich, wie wir schließen müssen, Christen zugunsten nichtgetaufter Verstorbener taufen lassen, um denselben die Auferstehung zu gewährleisten. Es steht kein Wort davon da, daß der Apostel derartige Verirrungen, welche ihren Grund in heidnischen Vorstellungen gehabt haben werden, gebilligt habe. Er verweist nur darauf, daß in Korinth auch außerhalb der christlichen Gemeinde Strömungen vorhanden sind, welchen die Auferstehung der Toten nichts Unerhörtes ist, und daß Christen sich dazu hergegeben haben, Nichtgetauften den Segen der Taufe zu vermitteln.[1]) Daß er ein solches Handeln gebilligt haben sollte, ist nach seiner ganzen christlichen Einstellung völlig ausgeschlossen. Daß er in eine Erörterung über die Unchristlichkeit solchen Handelns hier nicht eingeht, hat darin seinen Grund, daß seine Beweisführung auf die Wirklichkeit der Totenauferstehung hinausläuft, welche bei dem besprochenen Handeln nicht in Zweifel gezogen wird. Aber das Entscheidende gegen Dieterich S. 178 ist etwas anderes. Die Taufe ist in diesem Fall nicht etwas magisch Wirkendes, da diese Wirkung ja am Wasser haften müßte. Der Tote aber wird nicht in das Wasser getaucht, sondern ein anderer läßt sie für den Toten an sich vollziehen. Der Tote kommt mit dem Wasser gar nicht in Berührung.

Aus solchem abergläubischen Handeln kann man den magischen Charakter der ältesten christlichen Taufe nicht ableiten.

Nach diesen Erörterungen ist nun aber auszusprechen, daß im religionsgeschichtlichen Sinne allerdings eine gewisse Analogie der sakramentalen Anschauung des Paulus mit den heidnischen Opferkulten und den damit zusammenhängenden Mahlzeiten besteht. Denn beide Male handelt es sich um ein Essen und Trinken, welches eine mystische Verbindung zwischen dem Teilnehmer und der Gottheit herstellt, bezw. mit der Person Christi. Paulus hat 1. Kor.

[1]) Plato, Politeia II, p. 364 E f. erwähnt, daß Lösungen und Reinigungen durch Opfer nicht nur für Lebende, sondern auch für solche, die bereits gestorben sind, dargebracht werden. Auch in Mysterienkulten ist ähnliches bezeugt.

10, 14 ff. selbst auf diese Parallele hingewiesen, aber auch auf die Unmöglichkeit, daß ein Christ sich sowohl an heidnischen Opfermahlen wie am christlichen Abendmahl beteiligt. Denn es ist tatsächlich seine Anschauung, daß der Christ durch das Abendmahl in eine geheimnisvolle innere Verbindung mit Leib und Blut Christi komme.

Aber es wird, wie wir es schon abzuweisen gehabt haben, in der religionsgeschichtlichen Betrachtung diese christliche Anschauung vergröbert, um eine volle Parallele zu der Mysterienfrömmigkeit herzustellen. So schreibt auch Dieterich: „Christus wird gegessen und getrunken von den Gläubigen und ist dadurch in ihnen" (S. 106). Daher „bedarf es keiner Worte" für ihn, es handle sich auf jeden Fall um faktisches Essen von Leib und Blut Christi.

Allein gegen diese Auffassung ist im Sinne zunächst des Apostels Paulus entschiedener Einspruch zu erheben. Man hat zu unterscheiden. Nicht Christus wird gegessen, sondern Leib und Blut Christi wird im Abendmahl dargereicht. Und nicht der faktische Leib und das faktische Blut wird genossen. Das kann man schon von dem ersten, von Jesus selbst dargereichten Abendmahl nicht sagen.[1]) Keiner der Jünger, die damals mit ihrem Herrn zu Tische lagen, würde Brot und Wein berührt haben, hätten sie ihn so verstanden und verstehen müssen, daß er ihnen seinen leibhaftigen Leib und sein in seinen Adern fließendes Blut zum Genuß darbiete. Als Juden wäre ihnen ein solches Essen und Trinken absolut unmöglich gewesen. Mit Recht hat Spitta eine solche Vorstellung „schauerlich" genannt. Die Vorstellung ist viel erhabener und tiefer.

[1]) Es ist nicht ein geschichtliches, sondern ein dogmatisches Urteil, wenn Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums I, 1921, S. 178 f. betreffend die Einsetzung des Abendmahls schreibt: „Ob aber an den Worten, die ihm (Jesus) dabei in den Mund gelegt werden, irgend etwas authentisch ist, ist höchst fraglich. Denn der Gedanke, daß die Gemeinde durch den Genuß von Brot und Wein bei dem gemeinsamen Mahl der Agape mit ihm in unmittelbare Verbindung, in eine mystische oder magische Kommunion tritt und in Wirklichkeit seinen Leib und sein Blut genießt, kann von ihm selbst niemals geäußert sein, am wenigsten bei einem Mahl, bei dem er selbst noch lebendig gegenwärtig ist und teilnimmt."

Paulus spricht 1. Kor. 10, 16 f. nicht von Blut und Leib Christi, die getrunken und gegessen werden, sondern von dem Kelch des Segens, den wir segnen, und von dem Brot, das wir brechen. Beides versetzt in die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi. Er vermeidet offensichtlich den Ausdruck des Essens und Trinkens des Fleisches und Blutes Christi oder gar des Essens Christi. Ebenso hat er 1. Kor. 11, 24 f. nicht von dem Fleische *(σάρξ)* gesprochen, sondern vom Leib *(σῶμα)* Christi, um die irdisch-materielle Vorstellung zurückzudrängen, und im zweiten Gliede wie im 10. Kapitel vom Kelch, aus dem gleichen Grund.

Die Anschauung ist die, daß durch das Genießen des Brotes und des Weines eine geheimnisvolle Verbindung mit Leib und Blut Christi hergestellt wird. Nicht des irdischen Jesus, denn der existierte nicht mehr, und darum hat sich's auch nicht im ersten Abendmahl gehandelt, wie schon gesagt wurde. Sondern Paulus meint selbstverständlich den auferstandenen, den himmlischen, den pneumatischen Christus. Dabei bleibt für uns manche Frage offen, wie Paulus das gemeint hat, und in welcher Weise sich der himmlische Christus mit Brot und Wein verbindet, worauf wir hier nicht einzugehen haben. Aber es ist ein sakramentales Essen, es stellt eine Gemeinschaft mit Christus her. Es scheint auch die Meinung des Apostels zu sein, daß nicht nur der im vollen Sinne Gläubige das Sakrament genießt, sondern daß mit der Segnung der Elemente der himmlische Christus in ihnen gegenwärtig wird. Denn die das Sakrament unwürdig essen, versündigen sich am Leibe und Blute des Herrn 1. Kor. 11, 27. Den Grund zu dieser Würdigung des Abendmahls erblicken wir in der Stiftung Jesu selbst, an der Paulus nichts geändert hat und nichts geändert wissen wollte. Er hat seine Abendmahlslehre von der vor ihm bestehenden Gemeinde übernommen. Diese hat also die gleiche Anschauung vertreten. Über diese Fragen werde ich im zweiten Teile des näheren zu handeln haben.

Für die Auseinandersetzung mit Dieterich und Reitzenstein und verwandte religionsgeschichtliche Hypothesen können wir nunmehr die Schlußfolgerung ziehen. Das Abendmahl ist für Paulus ein Sakrament gewesen und steht als solches in einer gewissen Analogie

zu den Kultmahlen anderer Religionen. Aber nicht Paulus ist der Schöpfer dieses Verständnisses des christlichen Kultmahles, sondern Jesus selbst hat es eingesetzt, und wir haben Grund zu der Annahme, daß seine Jünger, die Urgemeinde, Paulus und sodann auch Johannes den Sinn dieser Stiftung nicht unter dem Einfluß synkretistischer Religionen verändert haben, sondern daß in der Zeit des Neuen Testaments diese Stiftung nach den Anordnungen und dem Willen Jesu gefeiert worden ist. Erst vom zweiten Jahrhundert an sind derartige Beeinflussungen in der christlichen Sakramentslehre nachzuweisen. Sollen daher Einflüsse außerchristlicher Religionen und insbesondere der Mysterienfrömmigkeit in den Sakramenten nach der ursprünglichen Auffassung vorliegen, so müßte man zu der Behauptung schreiten, Jesus selbst habe sie in die von ihm gestiftete Religion eingeführt. Ob dies wahrscheinlich ist, darüber wird in späterem Zusammenhang zu handeln sein.

A. Eichhorn. W. Heitmüller.

So stark und unseres Erachtens durchschlagend die Gründe sind, welche von christlich-theologischer Seite gegen die vorgeführte religionsgeschichtliche Konstruktion erhoben werden müssen, haben doch auch gerade Theologen ganz ähnliche Wege eingeschlagen.

A. Eichhorn hat in der kleinen Schrift: Das Abendmahl im Neuen Testament, 1898, behauptet, in der urchristlichen Taufe wie im Abendmahl sei Jüdisches und Gnostisch-Orientalisches miteinander verbunden. Die Taufe zur Sündenvergebung sei zu erklären aus altteſtamentlichen Voraussetzungen, hingegen die Taufe als Bad der Wiedergeburt zum ewigen Leben sei gnostisch-orientalisch. Die Sündenvergebung beim Abendmahl sei jüdisch, das Abendmahl als Speise zum ewigen Leben sei orientalisch. Was auch Jesus an jenem Abend gesagt und getan haben möge, er, Eichhorn, könne von da aus das Kultmahl der Gemeinde mit dem sakramentalen Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi nicht verstehen, wie es sich in der ältesten Christenheit ziemlich von Anfang an ausgebildet habe.

Man sollte meinen, Eichhorn habe nun den Nachweis angetreten, welche fremden Motive die älteste Gemeinde zu dieser

sakramentalen Bildung veranlaßt haben. Statt dessen hören wir: „Ein solches sakramentales Essen, das das Vorbild des Abendmahls abgegeben hätte, können wir nun nicht nachweisen; und dies ist die Lücke, die für unser historisches Wissen besteht“ (S. 30). Da staunt man allerdings, daß Eichhorn an seiner eigenen Hypothese nicht irre geworden ist. Denn so dunkel sind für uns die treibenden Kräfte des Urchristentums nicht. Man versteht es, daß A. Schweitzer geurteilt hat: Eichhorn hat den Planeten und seinen Stand ausgerechnet; daß man ihn mit den Gläsern nicht entdeckt, liegt bloß an der Unzulänglichkeit der Instrumente.

Eichhorns Anschauungen haben aber dennoch befruchtend weitergewirkt, in Heitmüller, und wie wir später sehen werden in Wrede.

Heitmüller hält die beiden christlichen Kultakte, die wir bei Paulus finden, für Sakramente im vollen Sinne des Wortes. Er faßt Taufe und Abendmahl als Gnadenmittel, aber nicht in erster Linie im reformatorischen Sinn, als Mittel in der Hand der göttlichen Gnade, Glauben zu wecken, als identisch mit dem Evangelium. Vielmehr seien sie effektive sakramentale Handlungen, sie wirken nicht ex opere operantis, sondern ex opere operato im eigentlichen Sinne. Ihre Wirkungen liegen in erster Linie auf der enthusiastisch-mystischen Seite des pauliniſchen Christentums, fast gar nicht auf der ethisch-persönlichen Seite. Sie beziehen sich auf den Besitz des Geistes und die Geistesmystik. Zugrunde liege der Schöpfung beider Akte eine mystisch-naturhafte Auffassung des religiösen Verhältnisses, in psychologischer Hinsicht eine primitive animistisch-spiritistische Vorstellungsweise.

Nun stellt Heitmüller die Frage: In welchen religionsgeschichtlichen Zusammenhang gehören Taufe und Abendmahl? Er urteilt, die Sakramentsanschauungen des Heidenapostels und des Urchristentums haben ihre Wurzeln und Parallelen nicht in der Predigt Jesu und vermutlich auch nicht in einer Stiftung durch ihn. Denn in seiner Verkündigung sind derartige sakramentale Anschauungen sonst nicht vorhanden, und die Kreise des Judentums, denen Jesus entstammt, waren von eigentlich sakramentalen Vorstellungen frei.

Welches also ist die geschichtliche Erklärung, die er gibt? Er muß selbst das Gefühl gehabt haben, daß er eine absonderliche Lösung vorträgt. Denn er fordert seine Leser auf — seine Schrift: Taufe und Abendmahl bei Paulus, 1903, ist Wiedergabe eines Vortrags, den er vor dem Wissenschaftlichen Predigerverein in Hannover und nachher in Braunschweig gehalten hat —, die Geduld nicht zu verlieren, wenn es den Anschein habe, daß er sie in allzu entlegene Gebiete führe. Und so läßt er Hörer und Leser zu den mexikanischen Azteken wandern, bei denen Kriegsgefangene, die zum Opfer ausersehen waren, den Namen der betreffenden Gottheit erhielten, ihre Kleider trugen und eine Zeitlang mit allen der Gottheit gebührenden Ehren und Attributen umgeben wurden, bis sie am Tage des Festes in der rohesten Weise geschlachtet und von den Verehrern verzehrt wurden. Von Mexiko geht es sodann zu den orgiastischen Feiern des Dionysos Sabazios auf thrakischen Bergeshalden, wo die Bacchanten in dunkler Nacht bei Fackelschein und wilder Musik rasende Tänze aufführen, und wenn die ekstatische Begeisterung sich dem Höhepunkt nähert, auf den zum Opfer bestimmten Stier stürzen, ihn zerreißen und das rohe, noch blutige Fleisch verschlingen, um auf diese Weise des Gottes voll zu werden. Zuletzt werden wir auf die Sinaihalbinsel geführt zu einem Beduinenstamm, der beim Licht des Morgensterns unter Gesang das auf dem Altar festgebundene Kamel umkreist, das Kamel verwundet und Blut und Fleisch schnell verzehrt.

Wir fragen erstaunt, was soll das zur Erklärung des urchristlichen Herrenmahls?, werden aber von Heitmüller belehrt, daß vom religionsgeschichtlichen Standpunkt solche Vorgänge aufs engste mit ihm zusammengehören. „Das meine ich allerdings, daß beide Größen (jene rohen primitiven Opferfeiern und das Abendmahl) in die gleiche religionsgeschichtliche Kategorie gehören, daß die derben Striche und grellen Farben dort uns die feinere Zeichnung des Herrenmahls hier verstehen und würdigen lehren. Jene Bilder ... enthalten die Vorstellungswelt des Herrenmahls in primitivster Form und deshalb in durchsichtiger Gestalt" (S. 42). Ähnlich wie Dieterich und andere urteilt Heitmüller, aus den untersten Tiefen des großen Stromes der Volks- oder Menschheitsreligion steige,

auf eine im einzelnen für uns unerklärbare Weise, ein Stück primitiven religiösen Vorstellens an die Oberfläche, dringe bis auf die im Christentum erreichte höchste Stufe der Frömmigkeit und Mystik, der uralte Gedanke der Vereinigung mit der Gottheit durch Essen und Trinken.

A. Schweitzer hat Heitmüller wegen der Heranziehung dieser materialistischen Parallelen einen Hyliker der religionsgeschichtlichen Methode genannt. Vieles, was gegen Dieterich und Reitzenstein, sowie gegen die Schule von Robertson Smith geltend zu machen war, gilt allerdings auch gegen ihn. In der Auffassung, die Sakramente wirkten nach der Lehre des Paulus ex opere operato im eigentlichen Sinn, und ihre Wirkungen lägen fast gar nicht auf der ethisch-persönlichen Seite, sondern in erster Linie auf der enthusiastisch-mystischen Seite, liegt eine offensichtliche Vergröberung vor. Paulus hat mit großem Nachdruck gerade die ethisch verpflichtende Seite der christlichen Taufe herausgearbeitet. Dennoch ist der Grundgedanke richtig, daß man sich an die Auffassung nicht binden dürfe, die Sakramente seien nichts anderes als das Evangelium selbst, das göttliche Wort, die promissio göttlicher Gnade, in kirchlichen Brauch gefaßt. Ist doch jedenfalls in solchem dogmatischem Urteil nur eine Seite von Luthers Verständnis des Abendmahls wiedergegeben. Auch die Anschauung des Paulus ist realer. Die Sakramente vermitteln, wie auch mir scheint, nach Paulus eine leibliche, d. h. natürlich hyperphysische Verbindung mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus und sind nur zu verstehen, wenn man ihren Zusammenhang mit der Lehre von Christi Auferstehung und seinem Auferstehungsleib, also mit der Geistlehre des Apostels im Auge behält. Es bleiben freilich für das geschichtliche Verständnis Schwierigkeiten. Wir können nicht alle Fragen beantworten, wie Paulus sich die Wirkungen im einzelnen gedacht habe. Wohl aber sind die Grundzüge seiner Sakramentslehre mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit festzustellen. Wir werden im zweiten Teil finden, daß auch seine Tauf- und Abendmahlslehre über die älteste Gemeinde zurück zur Stiftung Jesu führt.

G. P:son Wetter.

Auch G. P:son Wetter, Altchriſtliche Liturgien: Das chriſtliche Myſterium. Studie zur Geſchichte des Abendmahls, 1921, iſt hier einzureihen. Auch er ſpricht aus, das pauliniſche Evangelium habe tiefe Wurzeln in der helleniſtiſchen Myſterienfrömmigkeit. Paulus habe in die Feier des Brotbrechens einen Gedanken hineingelegt, der unter Menſchen, die einſt die Myſterien des Attis, des Oſiris-Iſis uſw. gefeiert hatten, bekannt anmuten mußte.

Er ſtellt ſich die Entſtehung der pauliniſchen Abendmahlsauffaſſung folgendermaßen vor (S. 147 ff.). Im Anſchluß an die letzte Mahlzeit Jeſu mit ſeinen Jüngern, als er das nahe Anbrechen des Reiches erwartete, und auch die Jünger bald mit Jeſus am himmliſchen Mahle des Gottesreiches teilzunehmen hofften, kennt das älteſte Chriſtentum, ſchon die Gemeinde in Jeruſalem, ein religiöſes Mahl, zu dem die Teilnehmer das Eſſen von zu Hauſe mitbringen. Die Apoſtelgeſchichte redet vom Brotbrechen, und die Didache hat Gebete bewahrt, die an jüdiſche Tiſchgebete erinnern und für ein ſolches Mahl paſſen. In dieſer Stimmung verſammelten ſich Jeſu Jünger nach ſeinem Tode, zuerſt in Jeruſalem, ſodann wird dieſe Sitte in die chriſtlichen Gemeinden der ganzen Welt übertragen. Sie erinnern ſich bei dieſem Mahle der Verheißung, daß ſehr bald das Reich kommen werde und mit ihm der Heiland.

Paulus aber hat auf Grund einer vom Herrn ſelbſt empfangenen Offenbarung dem Abendmahl einen neuen Inhalt, eine neue Deutung gegeben. Danach bedeuten oder verſinnbildlichen die Elemente etwas, es iſt eine beſtimmte Feier mit beſtimmten Elementen, mit einem Worte, das Abendmahl wird zu einem echt antiken Sakrament. Das Mahl ſelbſt iſt eine feſte Größe, die Deutung ſcheint er ſelbſt erfunden zu haben. In ſeiner Deutung tritt zuerſt und beſonders hervor die Beziehung auf den Tod des Herrn. Brot und Wein ſind Vehikel für den Herrn, der in ihnen in der Gemeinde als der Sterbende gegenwärtig iſt. Wie die Heiden bei ihren Mahlzeiten mit den anweſenden Göttern Teilhaber werden, ſo werden es auch die Chriſten mit ihrem bei der euchariſtiſchen Feier anweſenden Gott. Paulus ſcheint Brot und Wein nicht

mit Leib und Blut Christi identifizieren zu wollen. Jene sind ihm nur die äußeren Formen, in denen der leidende Herr den Seinigen nahe gebracht wird und mit ihnen in Gemeinschaft tritt.

Das sind Vorstellungen, sehr konform denen der späteren Liturgien. Es scheint eine Linie von Paulus zu den Gebeten und Hymnen der eucharistischen Gottesdienste der späteren Kirche zu führen. Alle Gedanken, die in den Liturgien der späteren christlichen Kirche begegnen, finden sich hier bereits im Keim. Die Christen feiern in der Eucharistie die Erinnerung an den Herrn und verkündigen seinen Tod.

Die meisten Hauptpunkte dieser Auffassung des paulinischen Abendmahls verstoßen gegen die geschichtliche Überlieferung und enthalten völlige Unwahrscheinlichkeiten in sich. Mit ganz besonderer Sorgfalt hat sich Paulus nach seinem Selbstzeugnis von dem Streben leiten lassen, die Feier des Abendmahls treu und unverändert, wie er sie selbst überkommen hatte, in seinen Gemeinden einzurichten. Und als sie in Korinth nicht so heilig gehalten wurde, wie er es für nötig fand, hat er der Gemeinde die Stiftung Jesu noch einmal ins Gedächtnis zurückgerufen. Denn eine Stiftung Jesu war es nach seiner Bezeugung, nicht sind die urchristlichen Agapen anderer Art gewesen als die paulinische Feier. Richtig hebt Wetter hervor, daß das Abendmahl eine Verkündigung des Todes Jesu durch die Gemeinde war, auch daß Brot und Wein die Mittel sind, um mit dem Herrn in innere Verbindung zu treten. Aber nicht sind sie die Formen, in denen der Gemeinde der leidende Herr nahe gebracht wird, sondern in den Abendmahlselementen tritt der durch den Tod hindurchgegangene, nunmehr aber ewig lebende Christus mit den Seinigen in Lebensbeziehung. Ist er doch eine Person, die schon im Erdenleben das göttliche, ewige Leben, welches nach Tod und Auferstehung nun ungehemmt entfaltet worden ist, in sich trug. Das Wort des Paulus 1. Kor. 11, 23, daß er seine Abendmahlsüberlieferung „vom Herrn her" empfangen habe (*ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου*), wird von Wetter falsch gedeutet. Es ist nicht dahin zu verstehen, daß der himmlische Christus dem Apostel nach seiner Überzeugung eine neue Deutung dieser Feier geoffenbart habe, sondern Paulus sagt den

Korinthern, daß die ganze Abendmahlsüberlieferung, wie er sie ihnen gebracht habe, ihm selbst zugeflossen sei, daß er sie erhalten habe von Personen, die sie vom Herrn selbst her kannten, d. h. mit ihm jenes erste Abendmahl gefeiert haben. Christus ist in der eucharistischen Feier nicht als „Gott" gegenwärtig, sondern als der Heiland, der den Seinigen den Segen seines Sühnetodes vermittelt und mit ihnen in eine Lebensverbindung eintritt. Darüber, daß die paulinische Abendmahlsfeier keine Wurzeln in der hellenistischen Mysterienfrömmigkeit hat, ist das Erforderliche in der Auseinandersetzung mit Dieterich und Reitzenstein gesagt worden.

G. Heinrici, P. Wendland, Ed. Schwartz, Ed. Meyer.

Ich schließe hier einige Forscher an, die als Theologen, Philologen oder Historiker in allgemeinen Ausführungen zu der Frage nach der religionsgeschichtlichen Bedeutung des Paulus Stellung genommen haben.

G. Heinrici, Das erste Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinther, 1880, Das zweite Sendschreiben usw. 1887, derselbe in dem Referat: Die Forschungen über die paulinischen Briefe, ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgaben, 1887, in der Schrift: Paulinische Probleme, 1914 und Die Hermesmystik und das Neue Testament (Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums I, 1918), erblickt in dem Apostel die Verkörperung einer einzigartigen Vermischung alttestamentlich-jüdischer und hellenistischer Anschauungs- und Bildungselemente, die ihn in den Stand gesetzt habe, den Juden ein Jude und den Hellenen ein Hellene zu werden. Nicht so sehr der jüdische Geist seiner Zeit beherrsche den Apostel, sondern der Geist der alttestamentlichen Prophetie triumphiere durch Paulus über das zeitgenössische Judentum und gebe ihm das Rüstzeug zum Heidenapostel. Die in Christus verwirklichte messianische Hoffnung und der durch sie bestimmte Vorsehungsglaube biete den festen Grund zur Ausnutzung des Alten Testaments.

Aber außerdem besaß Paulus die Kraft und die Einsicht, die sittlichen Mächte der antiken Kultur zum Aufbau der christlichen

Weltanschauung zu verwerten, und die große Geistestat ist nicht zuletzt für die weitere Entwicklung des Christentums fruchtbar geworden. Auf den Erweis dieser Behauptung im einzelnen ist Heinricis Arbeit eingestellt. Er weist im Sprachgut des Paulus die zahlreichen Analogien mit den damaligen hellenistischen Schriftstellern wie Polybius, Epiktet, Plutarch, Dionysius von Halikarnassus u. a. nach. Aus dem damaligen Bildungs- und Sprachschatz, dem Opferwesen, dem Familienleben, der hellenistischen Mystik übernimmt er Ausdrücke und Bilder, ihnen einen neuen Gehalt verleihend. Auch die Popularphilosophie, insoweit sie einen religiös-ethischen Zug hat und kynische, stoische, pythagoreische und platonische Elemente enthält, ist auf das Denken und den Ausdruck des Apostels nicht ohne Einfluß gewesen. Auch in der Methode der Darlegungen verrät Paulus hellenistische Einflüsse, wie daneben aber auch rabbinische, ohne sich durch sie in seinem Charakter zu stark beeinflussen zu lassen.

P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, 1. Aufl. 1907, 2. Aufl. 1912 betrachtet Paulus trotz seiner Eigenart als den bedeutendsten Fortsetzer des Werkes Jesu. Jesu Predigt trägt mit ihrer Gebundenheit an jüdische Vorstellungen und ihrer Anerkennung der praktischen Geltung des Gesetzes einerseits, ihrem prinzipiellen Emporstreben aus den nationalen Schranken andererseits ein Doppelantlitz. Sie schloß die Möglichkeit der Rückbildung ins Judentum wie die des Sieges der vorwärtsstrebenden universalen Tendenzen in sich. Auf der rückwärts gewandten Seite steht die jerusalemische Gemeinde, die Richtung der Zukunft bestimmt Paulus. Er ist aber trotz der prinzipiellen Scheidung vom Gesetz in höherem Maße, als er sich bewußt ist, in jüdischen Anschauungen und Voraussetzungen befangen. Für seine Religiosität ist es von Bedeutung, daß er aus ganz anderen Schichten des Judentums als Jesus und sein Kreis hervorgegangen ist. Wenn auch seine Bildung wesentlich die jüdisch-theologische ist, so hat ihn doch die Mystik des orientalischen Synkretismus berührt, und die hellenistisch-römische Welt ragt von Anfang an in seinen Gesichtskreis hinein. Wie Reitzenstein verweist auch Wendland auf die dem Paulus mit den

hellenistischen Mysterienreligionen vielfach gemeinsame Terminologie, den Gegensatz des irdischen und himmlischen Leibes, das Sehnen nach der Anlegung des himmlischen Leibes, die Doppelung des Wesens in der Ekstase, das Umgestaltetwerden, den vernünftigen Gottesdienst u. ä.

Auch den Einfluß der in den Mysterienreligionen üblichen Sakramente und der dort herrschenden Vorstellungen von der Einigung mit der Gottheit durch Initionsakte und Genuß geweihter Speise, von den magischen Kräften des Wortes auf Abendmahl und Taufe zieht Wendland schon für Paulus in Betracht. Denn des Apostels Christusmystik sei den Stimmungen der gleichzeitigen Mysterienreligionen verwandt, und es entspreche der Art, wie die Mysterienkulte Leiden und Erlösung des Gottes und seiner Gläubigen parallelisieren, wenn nach Paulus der Gläubige in Christus lebe und leide, mit ihm in der Taufe begraben, gekreuzigt, gestorben und auferweckt sei. Und schon die kirchliche Einrichtung des Kultmahles möge nach dem Vorbilde heidnischer Kulte eingeführt sein ([2]S. 241 ff. 156. 224).

Ed. Schwartz, Charakterköpfe aus der antiken Literatur, zweite Reihe, 1910, Paulus, S. 107—136, macht mit Nachdruck geltend, daß der mittelbare Einfluß der hellenistischen Umgebung, in der Paulus aufwuchs, nicht hoch genug anzuschlagen sei. Nicht erst als Heidenapostel habe er die griechische Welt mit anderen Augen angesehen als ein Jude, der nie aus Palästina herauskam. Ein weiteres großes Erbteil, das ihm die griechische Heimatstadt mitgab, war die Sprache. Es bedeutet viel, daß ihm durch Geburt und Erziehung ein Idiom zu eigen war, das den kühnen Sprüngen seiner Dialektik, den vulkanischen Ausbrüchen seines Temperaments, dem tiefen Pathos seiner Empfindung gehorsam folgte. Wäre er nicht durch die Sprache ein Grieche gewesen, er wäre nie der große Schriftsteller geworden, durch den das werdende Christentum auch literarisch mit einem Schlage zu einer Erscheinung von höchster Kraft und Originalität emporstieg. Philosophie und Weltverkehr hatten das hellenistische Griechisch aus der dialektischen und nationalen Beschränktheit hinausgeführt und mit einem Reichtum von Begriffen und Abstraktionen ausgestattet, wie ihn keine

Sprache je wieder besessen hat, ihr eine Geschmeidigkeit in der Formung des Gedankens gegeben, die auch den kühnsten Neuerer ertrug, wenn er nur etwas zu sagen hatte.

Das jüdische Element in Paulus schätzt aber auch Schwartz sehr hoch ein. Er urteilt, daß bei ihm die Kraft des jüdischen Denkens und Empfindens durch die Sucht, Kompromisse mit der griechischen Lebensanschauung zu schließen, nicht geknickt und nicht geschwächt worden sei. Eher habe der schlammige Strom des orientalischen Synkretismus manchen dämonologischen oder astrologischen Erdenrest und ähnliches superstitiöse Geröll aus aller Herren Ländern bei ihm abgesetzt. Aber das brauche ihm nicht auf dem Umweg über den Hellenismus zugekommen zu sein. Das damalige Judentum war für diese Dinge empfänglicher als die Hellenen.

Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, Bd. III, 1923 führt in dem Kapitel über die Heidenmission des Paulus aus, daß der in der damaligen Zeit aufkommende Mystizismus den breitesten Boden findet. Er dringt in alle Religionen ein. Die Kulte und die „Weisheit" der Ägypter, der syrischen und kleinasiatischen Gottesdienste, der Juden werden danach umgedeutet und in einem großen Zauberkessel verschmolzen. So vollzieht sich die Reaktion gegen die hellenistische Aufklärung. Nicht nur in Staat und Recht und Lebensformen, sondern auch auf dem Gebiet des geistigen und religiösen Lebens tritt eine Orientalisierung der abendländischen Welt ein.

In diese Welt ist das Christentum eingetreten. Durch die Gestaltung, in die die hellenistisch-römische Kultur einzumünden beginnt, ist ihm der Boden vorbereitet und erklären sich die Erfolge, die es bei den Massen findet. Darin liegt und darauf beschränkt sich der berechtigte Kern, aus dem die Anschauungen von einer Abhängigkeit der christlichen Lehren von der Philosophie erwachsen sind. Nicht um eine Hellenisierung der aus dem Judentum hervorgegangenen neuen Religion handelt es sich, sondern um die fortschreitende Orientalisierung der aus dem Boden des Griechentums erwachsenen universellen Kulturwelt. Auch das Christentum ist eine Mysterienreligion so gut wie die ägyptischen, syrischen, kleinasiatischen,

perſiſchen, orphiſchen Kulte, wie die Religion des Simon Magus und die der Propheten und Wundertäter nach Art des Apollonius von Tyana. Es hat in Taufe und Abendmahl ſeine geheimen, wunderwirkenden Riten. Seine Lehren und Offenbarungen ſind ein Myſterium, das nur die Gläubigen und durch die Taufe Geweihten wirklich zu begreifen vermögen, und das nur ihnen das Heil bringt, während alle anderen der Verdammnis anheimfallen (S. 332 ff.).

H. Gunkel.

Durch Gunkels Schrift über das religionsgeſchichtliche Verſtändnis des Neuen Teſtaments werden die Blicke der Pauluſsforſchung nach einer anderen Richtung hin gewendet und das Problem, um das es ſich handelt, ſcharf charakteriſiert.

Auch Gunkel will die Behauptung unter Beweis ſtellen, daß die neuteſtamentliche Religion bei ihrer Entſtehung und Ausbildung in wichtigen, ja weſentlichen Punkten unter entſcheidendem Einfluß fremder Religionen geſtanden hat. Aber er lenkt die Aufmerkſamkeit vom Hellenismus ab und auf die orientaliſchen Religionen hin.

Er urteilt, der Altteſtamentler gelange bei den Synoptikern in eine Welt, in der er ſich bald zu Hauſe fühle. Hier wehe ein Geiſt, den er wohl verſtehe, den er von den edelſten Propheten her kenne. Fremdartiges ſei in den Worten Jeſu verhältnismäßig nur weniges. Im Evangelium ſei fremdartig die Eſchatologie, beſonders die Auferſtehungslehre. Ein ganz anderes Bild aber gewähre der größte Teil des übrigen Neuen Teſtaments, beſonders die Schriften des Paulus und des Johannes. Hier treffe der Altteſtamentler auf Schritt und Tritt Dinge, für die er ſchlechthin keine Analogie habe, und die er geſchichtlich nicht verſtehen könne. Bei Jeſus bewege ſich alles um einen ethiſchen Imperativ, bei Paulus ſtehe im Mittelpunkte der Glaube an ein Syſtem erlöſender, zugleich im Himmel und auf Erden geſchehener Tatſachen, Gedanken, wie Wiedergeburt, Gottesſohnſchaft im metaphyſiſchen Sinne, Verſöhnung durch Chriſti Tod, myſtiſche Verbindung Chriſti mit der Kirche, Schöpfung der Welt durch Chriſtus und anderes ähnliches.

Woher aber, fragt Gunkel, iſt dies Neue ins Urchriſtentum gekommen? Durch den hiſtoriſchen Jeſus nicht, auch nicht durch

die ersten Jünger. Diese Lehren sind erst in der zweiten und dritten Generation eingeströmt. Dieser neue Geist ist durch Paulus in das Christentum gekommen, und zwar haben wir alles Recht, zunächst an eine Einwirkung der orientalischen Gnosis zu denken. Genannt werden als Belege dafür das Wertlegen auf Erkenntnis, die dualistische Teilung der Welt, die Sehnsucht nach Erlösung und Wiedergeburt, der Glaube an die Herabkunft eines Gott-Erlösers, die Lehre von den Sakramenten, die Erkenntnis als Geheimwissen. Aus diesem ganzen Material werden sodann zwei Themata herausgegriffen, die als die Zentren des Neuen Testaments gelten können, der Glaube an die Auferstehung und die Christologie.

„Die Entstehung der paulinischen und johanneischen Christologie, das ist das Problem aller Probleme der neutestamentlichen Forschung" (S. 89). Die Christologie ist nun für Gunkel im wesentlichen eine Neuschöpfung des Paulus. Mögen mitgewirkt haben der Eindruck der Person Jesu, das Gesicht des Paulus, die Lehren vom himmlischen Urbild der Menschheit, die jüdische Lehre vom Erzengel Michael, das Entscheidende ist das nicht. Ist doch das Bild der menschlich-individuellen Persönlichkeit Jesu beim Apostel wie verschwunden. Wer würde, wenn er die Christologie des Paulus allein kennt, daraus die Gestalt des historischen Jesus erschließen? Und wer würde umgekehrt, wenn er den historischen Jesus hat kennen lernen, daraus schließen, daß eine solche Christologie wie die paulinische die Folge sein würde?

Woher erklärt sich der überwältigende Enthusiasmus, mit dem Paulus den himmlischen Gottessohn Christus verkündigt? Nicht aus Spekulation und Philosophie, sondern aus einem ihn ganz erfüllenden religiösen Glauben. Sein Christus ist ihm kein Bild der Phantasie, sondern eine Realität. Dieses Christusbild kann nicht eine wunderbare Projektion allein seiner subjektiven Erfahrungen sein. Diese himmlische Figur war dem Apostel schon im Bewußtsein gegeben, ehe sie sich seinen Augen im Gesicht darbot. Alle großen religiösen Erfahrungen werden bei Paulus angeschaut und sichergestellt an Christi Person, seinem Kreuz und seiner Auferstehung, an einem Geschehen, welches unmittelbar für Gott und die Welt prinzipielle Bedeutung hat. In Christus werden große

weltbeherrschende Mächte überwunden, die ganze Welt des Fleisches-lebens wird mit seinem Tode getötet, und ein neues Leben steigt in seiner Auferstehung empor.

Das alles sind große religiöse Gedanken, die in der Geschichte, die wir im Alten Testament und in dem uns bekannten Judentum übersehen, ganz ohne Parallele, wohl aber in fremden, eben den orientalischen und anderen Religionen geläufig sind. Mit Wernle sagt Gunkel: „was Paulus von Jesus aussagte, das war im Grunde ein Mythus, ein Drama, zu dem Jesus den Namen hergab." Solche Übertragungen mythischen Stoffes auf Jesus, wie sie auch anderwärts zu finden sind, z. B. Apok. 5 und 12, sind ganz naturgemäß, da alles dies schon vorher Christo gehörte. „Das ist, so behaupten wir, das Geheimnis der neutestamentlichen Christologie überhaupt." „Das Bild vom himmlischen Menschen muß schon vor dem Neuen Testament irgendwo bestanden haben." Die Herzen glaubten schon an einen göttlichen Offenbarer, ein göttlich-menschliches Tun, an eine Versicherung durch die Sakramente. Gunkel kennt als Vertreter des Alten Testaments den ganzen Bereich der in Betracht kommenden jüdischen Literatur. Ebenso hat er sich gründlich in der orientalischen Religionsgeschichte umgesehen. Nichtsdestoweniger bekennt er unumwunden: „In welchen Formen solcher Glaube bestanden hat, können wir einstweilen nicht sagen; hier klafft in unserem Wissen eine große Lücke." „Obwohl uns von diesem Christusglauben des Judentums so gut wie nichts bezeugt ist, müssen wir ihn doch annehmen zum Verständnis des Neuen Testaments." Aber nicht sowohl, um das Geheimnis seiner Person zu ergründen, als ob Jesus das Prius wäre und die Christologie das Sekundäre, ist diese Christologie gebildet worden; sondern die Gemüter, die sich nach Gottesnähe sehnten, übertrugen auf ihn die Ideale ihres Herzens. So ist die neutestamentliche Christologie doch ein allgewaltiger Hymnus, den die Geschichte auf Jesus singt.

Gunkel faßt seine Anschauung selbst folgendermaßen zusammen. Das Christentum ist eine synkretistische Religion. Starke religiöse Motive, die aus der Fremde gekommen waren, sind in ihm enthalten und zur Verklärung gediehen, orientalische und hellenistische. Das Christentum hat seine klassische Zeit in der

weltgeschichtlichen Stunde erlebt, als es aus dem Orient in das Griechentum übertrat. Darum hat es teil an beiden Welten. Unmittelbar nach Jesu Tode müssen diese fremden religiösen Motive in die Gemeinde Jesu eingeströmt sein. Eben deshalb würde es unrichtig sein, das Christentum an dem vorwiegend aus den Synoptikern erschlossenen Evangelium Jesu als dem allein gültigen Maßstab zu messen. Vielmehr ist es dem Evangelium gegenüber doch auch eine neue selbständige Erscheinung, die ihre Wurzeln in einem anderen Boden hat und ihren Maßstab in sich selber trägt. Gunkel schließt mit einem Wort Pfleiderers aus der 2. Auflage von dessen Urchristentum, das er sich aneignet: „Wenn das Christentum erkannt wird als das notwendige Entwicklungsprodukt des religiösen Geistes unserer Gattung, auf dessen Bildung die ganze Geschichte der alten Welt hinstrebte, in dessen Ausgestaltung alle geistigen Erträgnisse des Orients und Okzidents ihre Verwertung und zugleich Veredelung und Harmonisierung gefunden haben, dann ist das die großartigste und solideste Apologie des Christentums, die sich auf geschichtlichem Standpunkt denken läßt".

Man kann es nicht leugnen, hier wird eine große, in sich geschlossene Gesamtauffassung von der Entstehung der christlichen Religion vorgetragen. Mit Hammerschlägen kämpft Gunkel nicht nur gegen die bisherige Methode der neutestamentlichen Forschung an, sondern es wird die Originalität der christlichen Religion geleugnet. Das herrschende Verständnis des Christentums war, daß es auf der Person Jesu Christi beruht, auf ihr allein. Die in dieser geschichtlichen Person in die Menschheit eingetretene Gottesoffenbarung galt als der Inhalt der christlichen Religion. Nach Gunkel ist das, was von Jesus herkommt, nur die eine Wurzel des Christentums. Zur Menschheitsreligion wurde es erst, als es sich die Erträgnisse des Orients und Okzidents aneignete. Erst durch diesen Assimilierungsprozeß gestaltete es sich aus zu dem notwendigen Entwicklungsprodukt des menschlichen Geistes. Und diese Umgestaltung des Christentums wäre durch den Apostel Paulus vollzogen worden.

Der erste Eindruck, den man von dieser Hypothese hat, ist der der Überraschung. Denn sie widerspricht total der Stellung, welche

der Apostel selbst zur religiösen Gedankenwelt seiner Zeit eingenommen hat. Dem Judentum war ja seine Predigt ein Ärgernis; aber auch dem Griechentum — und hier müssen wir die hellenistisch-orientalischen Erlösungsreligionen mit einbeziehen — kam sie nicht entgegen. Er empfand diese Religionen nicht dem Christentum als wahlverwandt. Die Griechen selbst hielten das Evangelium für eine Torheit, und auch bei Paulus deutet nicht das geringste darauf hin, daß er eine andere Beurteilung in sich getragen und verwandte Linien gesehen hätte, wo die damalige religiöse Bildung den Gegensatz empfand. Wie verächtlich spricht er über außerchristliche, auch orientalische Anschauungen noch im Kolosserbrief. Es ist aber nicht geraten, sich von vornherein in direkten Gegensatz zu der Selbstbeurteilung der Zeit zu stellen, die man verstehen will. Sollte Paulus es nicht selbst am besten gewußt haben, wie er zu den ihn umgebenden Religionen stand? Und wenn er Verbindungslinien nicht gesehen hätte, die uns heute deutlich sind, können diese ins Zentrum seines Glaubens führen?

Allein dabei können wir nicht stehen bleiben. Eine geschichtliche Untersuchung hat die Elemente, aus denen die vorgetragene Hypothese gebildet ist, nachzuprüfen.

Zunächst teilen wir Gunkels Eindruck nicht, daß zwar Jesus in eine Linie mit der alttestamentlich prophetischen Religion zu stellen sei, zwischen Paulus und Jesus aber eine Kluft bestehe, und bei Paulus neue und zunächst unverständliche Lehren und Vorstellungen auftreten, wenn man vom Evangelium herkomme. Gunkel steht mit dieser Anschauung keineswegs allein, wie er sich dafür auch auf Wrede und Wernle beruft. Daraus folgt aber noch nicht, daß diese Betrachtung als richtig anzuerkennen sei. Das Evangelium Jesu bewegt sich nicht nur um den alles beherrschenden Imperativ, sondern fest und sicher tritt auch in der Verkündigung Jesu nach den Synoptikern der Erlösungsgedanke auf. Jesus hat selbst, und zwar in Anlehnung an die alttestamentliche Prophetie, seinen Tod als einen für die Menschheit zu tragenden Sühnetod bezeichnet, als Lösegeld für viele. Er hat, auch nach den Synoptikern, geschweige nach dem auch Evangelium enthaltenden Johannesevangelium, von denen, die von ihm das Heil nehmen wollen, Glaubens- und

Lebensverbindung mit seiner Person verlangt. Denn er ruft zu sich die Mühseligen und Beladenen. Er will sie erquicken. Hinter den großen ethischen Imperativen der Bergpredigt steht unmittelbar das Kreuz. Denn niemand kann die dort geforderte Vollkommenheit erreichen, wenn sie ihm nicht durch die Lebensverbindung mit dem gekreuzigten und auferstandenen Jesus geschenkt wird. Wir haben Grund zu der Annahme, daß von der Taufe durch Johannes an die Gottesforderung des Sühnetodes vor Jesu Seele gestanden hat.

Mag Gunkel den Glauben an die Auferstehung als eine Lehre betrachten, die durch das Judentum auf den Orient zurückgeht und auch in der ägyptischen Religion Parallelen hat; mag er darauf verweisen, daß auch die Art der Beurteilung des Handelns und Leidens Christi analog der in fremden Religionen sei: was sollen uns hier die Mythen aus fremden Religionen und Erzählungen vom Handeln und Leiden aus der Göttergeschichte, vom Sterben und Auferstehen von Göttern oder Göttersöhnen? Mit dem Handeln, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu stehen wir auf dem Boden einer festen Geschichte, die in ihrer Bedeutung aus sich selbst erklärt werden muß und nicht in innerer Beziehung zu außerchristlichen religiösen Anschauungen steht. Jesus ist auferstanden, und das ist der weltgeschichtliche Wendepunkt aller Zukunftshoffnung der Menschheit. Die Mythen in fremden Religionen werden eine Anknüpfung für das christliche Verständnis des Todes Jesu dargeboten haben. Ebenso ist es ein Fortschritt in der Entwicklung der Menschheit auf das Christentum hin, wenn bei seinem Eintritt die Sehnsucht nach Erlösung die Welt erfüllte, eine Sehnsucht, welche die prophetische Religion des Alten Testaments noch nicht kennt. Aber was bis dahin stille oder auch laute und deutliche Hoffnung und Sehnsucht war, ist in der geschichtlichen Person Jesu, in der Fülle der Zeit, geschichtliche Wirklichkeit geworden.

Es ist in der theologischen Forschung weithin anerkannt, daß der Inhalt des Heilandsrufes Matth. 11, 25ff. einen metaphysischen Hintergrund hat. Der Sohn, der den Vater offenbart, steht mit ihm nicht nur in der Einheit des Willens, sondern auch des Wesens Das Christentum ist eine auch dem Judentum gegenüber neue Religion. Naturgemäß treten daher in ihr auch neue religiöse

Gedanken und Erkenntnisse auf. Sie sind alle begründet in der Person Jesu, der uns in einer bis dahin unerhörten und auch im Alten Testament noch nicht offenbarten Weise mit Gott verbinden will. Dazu weiß er sich gekommen, auch nach den Synoptikern. Naturgemäß ist er vom Himmel herabgekommen. Das kann man als einen mythischen Gedanken betrachten, nach der Definition des Mythus, die Gunkel S. 14 selbst gibt. Aber eine andere Vorstellung im Verhältnis des Menschen zu Gott, als daß Gott oben im Himmel ist und das Göttliche zu uns von oben herabkommt, ist ja für unser Erdenbewußtsein unmöglich. Auch die jüdische und die christliche Eschatologie verliert vieles von ihrem zunächst fremdartigen Charakter, wenn man sich den Gedanken gegenwärtig hält, daß sie vom welt- und geschichtsmäßigen Gott handelt, der an der Welt und der Menschheit seinen Heilswillen zur Durchführung bringt. Das sind auch innerhalb des Christentums unveräußerliche Anschauungen, die ihre Analogie zwar in anderen Religionen auch haben, im Christentum aber in der Person Jesu als dem König des Gottesreiches fest verankert sind.

Ist die Eschatologie in der Form, wie sie uns im Evangelium und in den urchristlichen Schriften entgegentritt, was sich so in der Prophetie des Alten Testaments nicht findet, so doch sicher in dem Untergrund, aus dem das junge Christentum hervorgewachsen ist, im Spätjudentum. Gerade die urchristliche Eschatologie ist eine der stärksten Gemeinsamkeiten, die das Christentum mit dem damaligen Judentum verbinden. Woher das Judentum diese Eschatologie hatte, das ist hier nicht die Frage. Dieser gemeinsame Mutterboden ist da.

Ebensowenig kann es anerkannt werden, daß Vorstellungen wie Wiedergeburt eine Schöpfung des Apostels Paulus gewesen seien, oder daß die Tauflehre erst von Paulus im Sinne orientalischer Mysterien umgedeutet worden sei. Schon die Taufe des Johannes symbolisiert den Vollzug des Todes des Täuflings, und Jesus hat dem Nikodemus gesagt, er könne das Reich Gottes nicht sehen, wenn er nicht von neuem geboren werde. Die Forderung der Wiedergeburt ist nicht erst von Paulus erhoben worden, sondern sie ist ein fester Bestandteil des Evangeliums. In meiner Schrift:

„Das apostolische Glaubensbekenntnis in der Zeit des Neuen Testaments," 1925, glaube ich nachgewiesen zu haben, daß die urchristliche Gemeinde von vornherein, vor Paulus, die Taufe als Sakrament besessen hat, welches den Gläubigen ein Sterben und Auferstehen mit Christus, Vergebung der Sünden, Geistverleihung und ewiges Leben gewährleistete. Auch das zweite christliche Sakrament, das Abendmahl, ist eine Stiftung Christi selbst und hat nach dem theologischen Verständnis des Paulus keine andere Bedeutung als die ihm von Jesus selbst beigelegte.

Wenn man daher von einer dualistischen Stellung des Menschen zur Welt nach christlicher Auffassung sprechen will, so ist dem Christentum von Haus aus die Anschauung eigen, daß der Jünger Jesu eine Erkenntnis besitze, welche dem Nichtchristen unerreichbar ist. Jesus hat selbst gesagt, nach der synoptischen Überlieferung, daß die in seiner Person beschlossene Gottesoffenbarung nur denen zur Erkenntnis komme, denen er, der Sohn, sie offenbare.

Mit allem Nachdruck müssen wir Gunkels Behauptung bestreiten, obwohl er auch mit ihr keineswegs alleinsteht, daß das Bild der menschlich-irdischen Persönlichkeit Jesu beim Apostel wie verschwunden sei. Dem Satz Gunkels, daß man von der Christologie des Paulus allein nicht auf die Gestalt des historischen Jesus schließen könne, und daß man von der Kenntnis des historischen Jesus aus die paulinische Christologie nicht als Folge betrachten könne, stelle ich die gegenteilige gegenüber, daß die Briefe des Paulus es gebieterisch verlangen, von hier aus auf eine Person als Urheber seines Glaubens rückzuschließen, wie unsere Evangelien Jesus schildern. Im zweiten Teil dieser Schrift werde ich diese Anschauung näher zu begründen haben.

Dagegen stimme ich mit Gunkel darin überein, daß das Christusbild des Apostels kein Produkt seiner Phantasie gewesen, auch nicht aus Spekulation oder Philosophie entstanden ist, sondern daß es auf einem den Apostel ganz erfüllenden Glauben beruht. Wenn er sich damit, wie es scheint, gegen die Hypothese Holstens wendet, so habe auch ich bereits in der Beurteilung Holstens ähnliches ausgesprochen.

Allein nun scheiden sich wieder die Wege. Nach Gunkel war, wie wir sahen, die himmlische Figur Christi dem Apostel schon im Bewußtsein gegeben, ehe sie sich seinen Augen im Gesichte darbot. Das Bild eines himmlischen Königs habe die Menschen so gefangen genommen, daß sie davon nicht wieder loskommen konnten. Daher habe das fromme Gemüt der Christen, das sich nach Gottesnähe sehnte und eines vom Himmel erschienenen Gottessohnes bedurfte, auf Jesus die Ideale seines Herzens übertragen. Diese Übertragung müßte durch Paulus geschehen sein, denn er soll ja die große Neubildung in der Christologie vollzogen haben. Aber sofort muß Gunkel selbst eingestehen, daß in dem ganzen damaligen Judentum von einem solchen Christusglauben so gut wie nichts bezeugt ist. Muß nicht allein diese Tatsache die stärksten Bedenken gegen die aufgestellte Hypothese hervorrufen? Paulus hätte ja eine so fundamentale Neuschöpfung vollzogen, und zwar auf Grund einer damals weitverbreiteten Grundstimmung, daß die Unterlagen derselben dem rückschauenden Blick erkennbar sein mußten. Haben wir doch aus dem damaligen Judentum eine Reihe von literarischen Denkmälern, in denen Veranlassung war, solche Gedanken auszusprechen. Gunkel hat diese Schwierigkeiten wohl gefühlt, behoben hat er sie nicht.

Auch von der psychologischen Seite her betrachtet kann die Hypothese nur als unwahrscheinlich gelten.

Paulus hat seine Bekehrung als eine Neuschöpfung erlebt. Sie war ihm wie das Licht, welches am Schöpfungsmorgen aus der Nacht der Ewigkeit hervorbrach. Fortan fühlt er sich in einem neuen Sein. Gottes Kraft erfüllt und durchdringt ihn. Was die heißeste Sehnsucht seines Lebens gewesen war, Leben in Gott, Gemeinschaft mit Gott, Teilnahme an Gottes Reich, das fühlt er in überwältigender Seligkeit als einen Besitz. Er weiß sich frei von der Schuld der Sünde, und auch ihre Macht in ihm ist gebrochen durch das neue göttliche Leben in ihm. Die irdischen Interessen und Güter verfließen ihm im wesenlosen Schein vor der Herrlichkeit und Macht der Gotteskraft, die ihn eines neuen, verklärten Lebens gewiß macht. Sein bisheriges sittliches Lebensideal liegt zertrümmert am Boden. Der stolze, selbstgerechte, egoistische Pharisäer

wird umgestaltet zu einem Apostel, der jede andere Lebensführung als ungöttlich ausschließt, als die der hingebenden, dienenden Liebe. Wenn er dies Neue begrifflich fassen will, so nennt er es Geist, Heiliger Geist, Geist Gottes, der von ihm Besitz ergriffen hat, oder aber noch häufiger „Christus". Christus ist sein Herr geworden, er hat ihn ergriffen, zu seinem willenlosen Knecht und Werkzeug gemacht, er durchdringt ihn mit seiner lebendigen Kraft. Der Apostel fühlt den inneren Zwang, jeden Gedanken unter den Gehorsam Christi gefangenzunehmen. Das Leben ist ihm Christus, Sterben sein Gewinn, weil er dann mit Christus ganz vereinigt sein wird und nicht mehr unter den Schlacken des alten Daseins zu leiden hat, die ihn noch beschweren.

Wo liegt der tragende Grund dieser religiösen Erfahrung?

Unmöglich kann der außerordentliche und bis in die Tiefe seines Personlebens reichende Umschwung im Leben des Paulus so erklärt werden, daß das wichtigste davon die Kombination des in seinem Geiste lebendigen Idealbildes eines himmlischen Christus mit der so ganz anderen, nur menschlich prophetischen Gestalt des irdischen Jesus wäre. Dann wären gerade die wichtigsten Elemente des späteren Christusglaubens schon in dem Pharisäer Saul vorhanden gewesen, er hätte selbst im Grunde den Umschwung produziert. Es wäre nicht wahr, daß Gotteskraft ihn durchdrungen und zu einem neuen Geschöpf gemacht habe, daß Christus sich ihm geoffenbart und ihn in seine Lebensgemeinschaft gezogen habe. Es wäre das erste, aber auch das einzige Mal in der Weltgeschichte, daß ein Mensch durch eigene Kraft, mit den Mitteln seines eigenen Vorstellungskreises sich umgewandelt und aus sich selbst heraus ein Leben geschaffen hätte, zu dem jahrhunderte- und jahrtausendelang sich die nach Gott dürstenden Seelen hingewendet haben, weil sie hier eine Quelle fanden, die auch ihnen Gottesnähe und Heilsgewißheit zuführte. Der ganze Kampf des Paulus gegen das Judenchristentum, sein fast herausforderndes Bewußtsein, daß auch ein Engel vom Himmel kein anderes wahreres Evangelium bringen könne als er, und daß er den vollen, ganzen, geschichtlichen Jesus verkündige, würde unverständlich werden. Sehr merkwürdig wäre das Zusammentreffen eines solchen Idealbildes mit demjenigen, was

in der Person geschichtliche Wirklichkeit gewesen ist. Es müßte dann zu derselben Zeit, da Jesus auftrat, eine Idealgestalt durch die menschliche Phantasie geschaffen worden sein, die zwar aus dem damaligen Menschentum nicht abzuleiten ist, dafür aber als unveräußerliche Elemente Züge enthielt, die dem historischen Jesus zukommen.

Ich kann nach dem Gesagten das Christentum nicht als das notwendige Entwicklungsprodukt des religiösen Geistes unsrer Gattung betrachten, auf dessen Bildung die ganze Geschichte der alten Welt hinstrebte, und in dessen Ausgestaltung alle geistigen Erträgnisse des Orients und Okzidents ihre Verwertung gefunden haben, ich betrachte es nicht als eine synkretistische Religion, sondern das Christusbild des Apostels Paulus scheint mir in seinen wesentlichen Bestandteilen auf Grund seiner Kenntnis des wirklichen geschichtlichen Jesus gestaltet worden zu sein, und seine Zusammenhänge mit der christlichen Gemeinde vor ihm sind viel stärker, als es die Hypothese Gunkels zum Ausdruck bringt.

M. Maurenbrecher.

Die von Gunkel ausgesprochenen Gedanken wiesen über sich hinaus. Die Behauptung, daß Einflüsse orientalischer Erlösungsreligionen erst in der Person des Paulus auf die Gestaltung des christlichen Glaubens eingewirkt hätten, trug zu viele Unwahrscheinlichkeiten in sich. Sind derartige Einflüsse nicht viel früher anzusetzen?

Diesen Schritt tat Maurenbrecher in den beiden Schriften: Von Nazareth nach Golgatha. Untersuchungen über die weltgeschichtlichen Zusammenhänge des Christentums. 1909 und Von Jerusalem nach Rom. Weitere Untersuchungen über die weltgeschichtlichen Zusammenhänge des Christentums, 1910. Danach liegt der Ursprung des Christentums nicht bei dem geschichtlichen Jesus. Dieser hat sich nicht selbst für den Erlöser gehalten, sondern seine Jünger haben ihn dazu gemacht.

Die orientalischen Religionen hatten im Laufe der Jahrhunderte ausnahmslos alle die Wendung genommen, daß sie aus Naturreligionen zu Erlösungsreligionen geworden waren. Einflüsse

dieſer Religionen ſind auch in das Judentum hereingeflutet und zwar in immer neuen Wellen. So iſt die apokalyptiſch-eschatologiſche Meſſiaserwartung entſtanden, innerhalb deren nicht nur Daniel, ſondern auch der Täufer und Jeſus geſtanden haben. In dieſer Kreuzung der allgemeinen orientaliſchen Erlöſungsgedanken und der jüdiſchen Zukunftserwartung liegt die eigenartige Kombination, aus der als Reſultante die chriſtliche Religion entſprang. Seine Geburtsſtunde war die, daß nach dem Tode des geſchichtlichen Jeſus auf ihn der Mythus von dem geſtorbenen und auferſtandenen Gottheiland angewendet worden iſt. Als der galiläiſche Fiſcher Simon in einer Viſion beim Fiſchfang am See Genezareth den Glauben gewann, daß ſein eben gekreuzigter Meiſter und Freund ſelbſt der Menſchenſohn ſei, von deſſen Kommen er mit ihnen geredet hatte, und daß er von den Toten auferweckt ſei und nun in himmliſcher Herrlichkeit lebe und herrſche, war der Anſtoß gegeben, auf den Namen des gekreuzigten und auferſtandenen Chriſtus Jeſus eine Gemeinde zu ſammeln. Dieſer Gedanke war nicht jüdiſch. Das Judentum hätte ihn niemals aus ſich heraus zu entwickeln vermocht. Er iſt aus den genannten außerjüdiſchen Einflüſſen zu erklären. Von der erſten Stunde der neuen Gemeinſchaft an haben die Jünger den gekreuzigten Jeſus als gegenwärtig lebendigen Herrn und Weltregierer gefeiert. Alles, was ſie von Jeſus ausgeſagt und in ihrem Kultus verwirklicht haben, wie Auferſtehung Chriſti am dritten Tage, Sonntagsfeier, Taufe und Abendmahl hat mit den entſprechenden Glaubens- oder Kultusgewohnheiten der außerchriſtlichen Erlöſungsreligionen eine ſtarke Ähnlichkeit, die in ſo durchſchlagender Regelmäßigkeit und Allgemeinheit nicht denkbar iſt, wenn nicht eine Beeinfluſſung ſchon der älteſten Chriſten durch außerjüdiſche Religionen vorausgeſetzt wird. Da dieſe Ähnlichkeiten gerade auf dem Gebiete liegen, welches den eigentlichen Kern des chriſtlichen Glaubens ausgemacht hat, ſo wird man durch den religionsgeſchichtlichen Tatbeſtand immer wieder dazu gezwungen, das Chriſtentum als Religion im weſentlichen als eine Wirkung jener außerjüdiſchen Erlöſungsreligionen zu faſſen.

Markus hat den entſcheidenden Schritt für die Herausarbeitung der Vorſtellung vom Gott-Menſchen getan, das Verdienſt des

Paulus ist die prinzipielle Auseinandersetzung mit dem Judentum, und das Johannesevangelium hat den christlichen Grundgedanken vom Gott-Menschen als das Leitmotiv einer neuen Religion und einer neuen, dem Judentum selbständig gegenüberstehenden Kirche vollständig herausgestellt.

Diese Hypothese hat gegenüber den besprochenen mehrere Vorzüge. Sie weist dem Apostel Paulus nicht eine innerhalb der Geschichte des Urchristentums unbegreifliche, einzigartige Stellung und Bedeutung zu, sondern stellt ihn, wie es das geschichtlich einzig Wahrscheinliche ist, in den Zusammenhang urchristlichen Glaubens. Sie bringt ihn nicht als ersten christlichen Theologen in Verbindung mit sei es hellenistischen, sei es orientalischen Glaubensanschauungen und Kulten, sondern sucht die Wurzel dieses Glaubens in Gemeinsamkeiten, die bis in das zeitgenössische Judentum zurückreichen. Sie will ihn auch nicht von einer Literatur abhängig machen, welche vorausgesetzt, aber nicht nachgewiesen wird oder nachgewiesen werden kann, sondern läßt ihn aus einem durch die damalige Welt hindurchgehenden Schatz von Anschauungen schöpfen. Dabei ist beachtenswert der Hinweis darauf, daß das Land Galiläa kein altjüdisches Gebiet ist, sondern sich dort israelitische und kananäische Kulte in einem Maße gemischt haben wie sonst nirgends im ganzen Bereich des israelitisch-judäischen Staates, und das Judentum in diesem Lande beim Auftreten Jesu erst drei oder vier Generationen hindurch bestanden hatte. Daher war die Beeinflussung der jüdischen Religion durch außerjüdische Hoffnungen und Lehren in diesem Lande in dieser Zeit möglich.

Aber wie Maurenbrecher selbst ausführt, ist seine Gesamtbetrachtung aus einer Verbindung von Elementen der historisch-kritischen Leben-Jesu-Forschung und der vergleichenden Religionswissenschaft erwachsen, so daß er nicht unbefangen und selbständig an das ihn bewegende Problem herangetreten ist. Was er von Jesus gelten läßt, entspricht jedenfalls nicht der neutestamentlichen Überlieferung, sondern stellt eine sehr starke Subtraktion dar. Und auf der andern Seite ist ohne kritische Untersuchung gleichfalls einfach herübergenommen die Behauptung, daß das Christentum von allem Anfang an mit den Glaubensanschauungen und Kulten der

damaligen Erlösungsreligionen die weitestgehenden Gemeinsamkeiten gehabt habe. Daher können die Materialien, die er zum Bau seiner Hypothese verwendet, nicht als gehörig zubereitet betrachtet werden.

Der schwächste Punkt aber ist die Stellung, welche dem historischen Jesus in dieser Konstruktion zugewiesen wird. Daß das Christentum Jesusreligion ist und die Person des geschichtlichen Christus der tragende Grund des christlichen Glaubens ist, fällt bei dieser Theorie dahin. Wie die Jünger dazu gekommen sind, auf diese Person die Prädikate des Welterlösers zu übertragen, bleibt dunkel. Man könnte den geschichtlichen Jesus ganz aus dem Bilde streichen und dazu fortschreiten, aus der Berührung und Kreuzung der orientalischen Gedanken und der jüdischen Messiasidee das Idealbild des Welterlösers, wie es die christliche Verkündigung darbot, entstanden zu denken. Ist doch der Mythus das Bestimmende, die geschichtliche Person das Akzidentielle. So ist Maurenbrechers Konstruktion nur Wegbereitung für Hypothesen, wie sie William Benjamin Smith, A. Drews und andere vorgetragen haben, nicht aber eine Stütze für das von Gunkel eingeleitete Verständnis.

M. Brückner.

Im gleichen Jahre wie die besprochene Schrift Gunkels erschien auch die Untersuchung M. Brückners, Die Entstehung der paulinischen Christologie, 1903.[1]) Auch sie erkennt die grundlegende Bedeutung der Entstehung des Christusglaubens des Paulus für das rechte Verständnis des Christentums überhaupt. Das Buch enthält eine in vieler Hinsicht beachtenswerte Kritik der von Holsten und R. Schmidt angewendeten Methode, die Entstehung der Christologie des Paulus auf psychologischem Wege begreiflich zu machen. Im Unterschiede davon unternimmt er es, diese Frage auf geschichtlichem Wege zu beantworten. Daher versteht er seine Aufgabe dahin, aus den vorhandenen Quellen die geschichtlichen Faktoren nachzuweisen, die zur Herstellung des paulinischen Christus-

[1]) Zu vergleichen ist auch Brückners populäre Schrift: Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen, 1908.

bildes beigetragen haben. Die Bekehrung des Apostels Paulus beruht nach Brückner auf der gewaltsamen Vereinigung zweier disparater Christusbilder, die Paulus vor seiner Bekehrung in sich trug: nämlich eines Bildes, das er als jüdischer Theologe hatte, und des Bildes von dem gekreuzigten Jesus, das ihm der Glaube der Urgemeinde entgegenbrachte. Das präexistente Himmelswesen erscheine als das ursprüngliche, selbstverständliche Christusbild, die Erscheinung als der auf Erden gekommene und gekreuzigte Jesus dagegen als eine gewaltsam in dieses Bild eingefügte Episode. Das Erdenleben Jesu sei für Paulus bedeutungslos gewesen, Paulus sei durch die Bekehrung dazu gekommen, das Erdenleben Jesu als eine Episode im Leben seines himmlischen Christus anzusehen, und die neuen Züge, welche diese Annahme in sein Christusbild eingetragen habe, seien der Tod und die mit der Auferstehung verbundene Erhöhung des Christus (S. 29. 40. 41 ff. 213 ff. 218 ff.).

Brückner hat durch Vergleichung der zeitgenössischen Schriften, namentlich der Psalmen Salomos, der Bilderreden des Henochbuchs, des IV. Esra, der Apokalypse des Baruch und der Testamente der zwölf Patriarchen den Nachweis angetreten, daß das Christusbild des Apostels durchaus den Kern des jüdischen Messiasbildes überhaupt umschließe, und daß auch Paulus nur eine eigene, einzigartige Ausgestaltung dieser jüdischen Christologie biete. Für Paulus wie für das damalige Judentum sei der Messias das mit dem göttlichen Geiste der Weisheit und der Kraft ausgerüstete übermenschliche Wesen, welches am Ende der Tage das Gericht abhalten und das Reich Gottes aufrichten sollte.

Hier läge also der Versuch des Nachweises vor, den Gunkel aus den uns erhaltenen jüdischen Schriften zu erbringen selbst für unmöglich erklärt hat. Was aus diesen Schriften an Parallelen zur paulinischen Christologie zu entnehmen ist, betrifft im Wesentlichen die Eschatologie. Diese ist zwar ein unveräußerlicher Teil der paulinischen Christologie, aber auf sie kommt es in unsrer Frage keineswegs entscheidend an. Die Bedeutung einer geschichtlichen Größe liegt nicht in demjenigen, was sie mit ihrer Zeit und Umgebung gemein hat, sondern in dem, was sie unterscheidet, in dem Neuen, was sie als Ferment in die Entwicklung hineinträgt. Das

Durchschlagende des religiösen Lebens des Apostels aber ist das sieghafte Bewußtsein, bereits eine wirkliche Erfahrung des Lebens Gottes gemacht zu haben und sich bereits im Besitze der Erlösung zu wissen. Paulus fühlt sich schon als neue Kreatur, er weiß, nichts kann ihn von der Liebe Gottes scheiden, die ihn in Christus Jesus gerettet hat. Er ist gerechtfertigt, hat schon Zugang zu Gott, darf ihn Vater nennen, Gottes Geist wohnt ihm im Herzen, erfüllt ihn mit froher Zuversicht und Freude, dämpft alles Leiden und gewinnt in ihm immer wieder die Oberhand. Dasjenige, was Luther mit dem ganzen Verlangen seiner heilsdurstigen Seele aus Paulus herausgehört hat, und was auch uns immer wieder zu Paulus hinführt, ist die Heilsgewißheit, die uns aus seinen Briefen entgegenjauchzt.

Das ist es aber gerade, was es zu erklären gilt, und hier versagt die Brücknersche Hypothese vollständig. Auch kann auf diese Weise die Fülle von Prädikaten, welche Paulus von Jesus aussagt, Christus als die alles beherrschende und durchdringende Geistesmacht, Christus der Weltgrund, der Weltschöpfer, das Weltziel, nicht erklärt werden, ja nicht einmal die paulinischen Aussagen über die Präexistenz Christi werden durch die verwandten Anschauungen in den zeitgeschichtlich jüdischen Schriften (Micha 5. 1; Ps. 110, 3; 71, 5 zitiert nach LXX; Hen. 39, 7; 48, 3. 6; IV. Esra 12, 32; 13, 26. 52; 14, 9) genügend unterbaut.

So lebhaft Brückner gegen die psychologische Erklärung des Umschwungs in dem Apostel Paulus polemisiert hat, läuft doch auch seine Hypothese darauf hinaus, daß aus den Elementen, die im Geiste des Apostels bereits vorhanden waren, die Umgestaltung nicht nur seines Christusbildes, sondern auch seines Lebensideals und seines Lebensinhaltes erfolgt sei. Es ist also doch im Grunde das gleiche Verständnis, gegen welches wir uns bei der Besprechung der Hypothesen Holstens und Gunkels mit allem Nachdruck gewendet haben.

W. Wrede.

An Gunkel und Brückner hat Wrede in seinem Paulus, 1. Aufl. 1905, 2. Aufl. 1907 angeknüpft. Er trägt ein verwandtes

Gesamtverständnis der Theologie des Paulus vor, welches aber in der Einzelausführung individuell ausgestaltet ist.[1])

Die Theologie des Paulus ist nach Wredes Ausführungen gewachsen und geworden, wir begreifen sie wie alles Geschichtliche nur in dem Maße wirklich, als wir in ihr Werden hineinsehen.

Das jüdische Erbe schlägt er nicht gering an, allein die konkreten Gedanken des Apostels lassen sich ihm doch nur zum kleinsten Teile als der Reflex seiner Erlebnisse verstehen. Die Hypothese Holstens, daß Paulus durch die Nötigung seines logischen Denkens dazu gekommen sei, aus seinen Erfahrungen und aus jüdischen Voraussetzungen seine Hauptlehren zu entwickeln, lehnt auch er ab. Aber wie ist das Christusbild des Apostels entstanden?

Mit großem Nachdruck wird als erster Satz aufgestellt: nicht aus dem Eindruck der Persönlichkeit Jesu. Die paulinische Christus-

[1]) Eingehend hat sich mit Brückner und Wrede auseinandergesetzt W. Olschewski in der schon S. 37 herangezogenen Schrift: Die Wurzeln der paulinischen Christologie, 1909. Er beanstandet, daß beide Gelehrte der jüdisch-apokalyptischen Anschauung vom präexistenten Messias, die Paulus vertreten haben und in die er die irdische Erscheinung Jesu als Episode eingearbeitet haben soll, eine viel zu große Bedeutung beilegen, ferner, daß sie den Zusammenhang des Paulus mit dem in dem Erdenleben Jesu wurzelnden Glauben der Urgemeinde, die von Paulus vor Damaskus gemachte persönliche Erfahrung und die „Pneumatologie als organisch-konstitutiven, wesentlich schöpferischen Baufaktor der paulinischen Christologie" (S. 165) nicht genügend gewürdigt haben. Für Olschewski ist im Gegensatz dazu die Identifikation Christi mit dem Heiligen Geist 2. Kor. 3, 17 der tiefste und psychologisch wahrste Ausdruck der paulinischen Christologie, wie er S. 160 f. seine Anschauung in Übereinstimmung mit P. W. Schmiedel, Handkommentar zum Neuen Testament II, 1891, S. 192 und H. J. Holtzmann, Neutestamentliche Theologie II, 1897, S. 80 formuliert. Für ihn bleibt es im Unterschiede „gegen die Religionsgeschichtler" dabei, „daß, weil die innige Verschmelzung mit der Pneumatologie das charakteristische Wesen der paulinischen Christologie ausmacht, eben darum notwendig ihre Wurzeln in dem religiösen Grunderlebnis vor Damaskus und nur in dem religiösen Grunderlebnis vor Damaskus zu suchen sind" (S. 168). Man kann es bedauern, daß Olschewski nicht dazu gekommen ist, die S. 165, Anm. 2 angekündigte Abhandlung über das Verhältnis der paulinischen Christologie zu Jesus zu schreiben. Es ist zu vermuten, daß er dann dazu geführt worden wäre, sein Urteil über die Entstehung der Christologie des Paulus zu revidieren.

lehre könne nicht einmal als Idealisierung, Verklärung oder Apotheose Jesu, durch die die geschichtliche Wirklichkeit noch hindurchscheine, betrachtet werden. Die ethischen Prädikate, die er Christus gibt, Demut, Gehorsam, Liebe, sind nicht aus einem Eindruck vom sittlichen Charakter Jesu geschöpft, sondern aus dem Erlösungsglauben des Apostels selbst entstanden (S. 85). Bei Jesus zielt alles auf die Persönlichkeit des Einzelnen, bei Paulus ist das Zentrum eine geschichtlich-übergeschichtliche Gottestat oder ein Gefüge von Gottestaten, die der ganzen Menschheit ein fertiges Heil mitteilen (S. 93f.). Wer die Religion beschreiben will, die in den Sprüchen und Gleichnissen Jesu lebt, kann gar nicht darauf verfallen, von Erlösungsreligion zu sprechen. Bei Paulus dagegen ist die Religion die angeeignete und erfahrene Religion selbst, da er die Heilstatsachen, die Menschwerdung, den Tod und die Auferstehung Christi, zum Fundament der Religion gemacht hat (S. 103).[1]) Der Name „Jünger Jesu" paßt für Paulus wenig, er ist im Vergleich mit Jesus eine neue Erscheinung. „Das Lebenswerk und Lebensbild Jesu hat die paulinische Theologie eben nicht bestimmt. An dieser Tatsache läßt sich nicht rütteln, mag Paulus so viel von Jesus gewußt haben, als er will . . ., überdies war der, dessen Jünger und Diener er sein wollte, gar nicht eigentlich der geschichtliche Mensch Jesus, sondern ein anderer" (S. 95).

Wir fragen: wer war dieser Andere?

[1]) Öfters ist man auch versucht, bei Wrede Einflüsse von E. Renan anzunehmen (Les apôtres 1866, Saint Paul 1869, L'Antechrist 1871). So in der Christologie, die nach Renan bei Paulus die Höhe einer wahren Gottesanbetung erreichen soll. Jesus werde bei Paulus in die Welt metaphysischer Abstraktionen hinaufgeschraubt. „Diese Umwandlung der Vorstellung von Christus war bei Paulus, der Jesus gar nicht gekannt hatte, gewissermaßen unvermeidlich; denn während die Schule, die sich im Besitze der lebendigen Tradition des Meisters befand, den Jesus der synoptischen Evangelien schuf, mußte der erregte Mann, der den Gründer des Christentums nur in seinen Träumen gesehen hatte, ihn mehr und mehr in ein übermenschliches Wesen, in eine Art metaphysischen Weltgeistes verwandeln, die durchaus keine Lebensfähigkeit besaß" (Der Antichrist, Autorisierte deutsche Ausgabe, Leipzig und Paris 1873, S. 66). Auch betreffs der Erlösungslehre des Paulus finden sich Verwandtschaften der Anschauungen bei Renan und Wrede.

Darauf erhalten wir die gleiche Antwort, welche bereits Gunkel und Brückner gegeben hatten, wie Wrede den Genannten auch darin gefolgt war, daß er Jesus von Paulus möglichst weit abrückte. Paulus glaubte bereits an ein Himmelswesen, an einen göttlichen Christus, ehe er an Jesus glaubte. Im Momente der Bekehrung identifizierte er ihn mit seinem Christus und übertrug nun ohne weiteres auf Jesus alle die Vorstellungen, die er von dem Himmelswesen bereits hatte, daß es schon vor der Welt existierte und an ihrer Erschaffung beteiligt war. Glaubte er in seiner Vision Jesus als den Christus zu sehen, so mußte er ihn sich auch genau so vorstellen, wie er diesen Christus längst gedacht hatte. Der Mensch Jesus wurde also eigentlich nur der Träger der gewaltigen Prädikate, die bereits feststanden. Die Seligkeit des Apostels bestand darin, daß er das, was er bisher lediglich gehofft hatte, nun als greifbar in die Welt eingetretene Realität betrachten konnte.

So ist denn Paulus für Wrede der zweite Stifter des Christentums geworden. „Dieser zweite Stifter der christlichen Religion hat ohne Zweifel gegenüber dem ersten im ganzen sogar den stärkeren — nicht den besseren — Einfluß gehabt" (S. 104).

Hier ist also ernst gemacht mit einem Gedanken, der bei Gunkel und vorher bei Pfleiderer wohl angedeutet, aber dort noch nicht voll entfaltet worden war. Zwischen Jesus und Paulus besteht darnach ein Unterschied in der Religion. Man muß sich das nur ganz klar machen, um zu ermessen, wie schwierig ein solcher Nachweis zu führen ist, ja wie Wrede etwas im Grunde Unmögliches unternimmt. Stellt er sich doch in konträren Gegensatz zu allen eigenen Aussagen des Apostels über sein Verhältnis zu Jesus. Ferner wird es unmöglich, wie ich in der Auseinandersetzung mit Gunkel ausgeführt habe, den bis in die Tiefe reichenden Umschwung des Denkens und Lebens des Apostels zu erklären. Ebensowenig kann man dann noch den geschichtlichen Kampf zwischen der Urgemeinde und Paulus verstehen. Und diese neue Religion soll Paulus gebildet haben in den nächsten Jahren nach Jesu Tod.

In der Sakramentslehre ist Wrede abhängig von Eichhorn und Heitmüller. Er urteilt, daß die derben, massiven Anschauungen, ja der Aberglaube und die Zauberei der Volksreligion dem Paulus

nicht fremd sei. Die heiligen Handlungen der Taufe und des Abendmahls seien ihm, wenn er auch Symbole in ihnen finden könne, ihrem eigentlichen Wesen nach wirkliche Sakramente, d. h. Handlungen, die auf naturhafte Weise wirken, ohne daß die Persönlichkeit mit ihren Empfindungen und Gesinnungen dabei in Betracht käme.

Wrede war viel zu scharfsinnig, um nicht zu sehen, daß seine Hypothese große Schwierigkeiten umschließt. Auch er geht von dem dogmatischen Satz aus, wie ihn die historisch-kritische Leben-Jesu-Forschung geprägt hat, er spricht von „dem geschichtlichen Menschen Jesu" im Gegensatz zu göttlichen Prädikaten, welche ihm in der paulinischen Erlösungslehre beigelegt werden. „Wer Jesus für das hält was er war, nämlich für eine geschichtlich menschliche Persönlichkeit, dem muß die Kluft zwischen diesem Menschen und dem Gottessohn des Paulus ungeheuer erscheinen" (S. 84). Unsere Evangelien zeichnen nun Jesus aber nicht als eine einfach menschliche Person. Daher ist es sehr begreiflich, daß auch Paulus das nicht tun konnte. Auch Wrede ist es wohlbekannt, daß nicht alle Züge des paulinischen Christus aus den zeitgenössischen Anschauungen von Himmelswesen erklärbar sind, und es ist ein unbefriedigender Rückzug, wenn er demgegenüber erklärt, die Forschung sei eben erst dabei, sich dieses Problems recht zu bemächtigen. Er empfindet die Schwierigkeit, nennt sie selbst auf den ersten Blick rätselhaft, daß ein so großer Sprung in der Entwicklung des jungen Christentums festzustellen sein soll. Dabei handelt es sich aber nicht um Jahrzehnte, wie er S. 95 schreibt, sondern um ganz kurze Zeit, vielleicht nicht einmal Jahresfrist nach Jesu Tode, in der die Neuschöpfung vollzogen worden sein soll. Das soll als geschichtliche Wahrscheinlichkeit betrachtet werden? Das soll sich unter den Augen der jerusalemischen Gemeinde vollzogen haben? Und Paulus soll sagen können, daß seine und der ältesten Apostel Christusverkündigung dieselbe sei? (1. Kor. 15, 11), und umgekehrt sollen die älteren Apostel dem Paulus die rechte Hand der Gemeinschaft gegeben haben? (Gal. 2, 9). Wrede kann selbst den Abstand nur so erklären, daß Paulus mit Jesus selbst keine Fühlung gehabt habe, also viel weiter von ihm entfernt war, als es nach der zeitlichen

Nähe scheine. Infolge solcher Umstände habe er die Erscheinung Jesu mit Ideen von Christus aufzufassen vermocht, die ganz unabhängig vom Menschen Jesus entstanden seien.

Wrede ringt vergeblich um ein neues geschichtliches Verständnis des Apostels Paulus. Es wird ihm schon schmerzlich gewesen sein, aber er erkennt an, daß „die altgläubige Richtung" den geschichtlichen Jesus bis zu einem gewissen Grade in ihrem paulinischen Christus aufzunehmen vermag, und rundweg spricht er selbst aus: „Für den, der wie Paulus selbst ein überweltlich-göttliches Wesen in Jesus sieht, gibt es hier freilich kein Problem" (S. 84).

W. Bousset.

Der größte und bisher umfassendste Versuch, Paulus und das junge Christentum von der Religionsgeschichte aus zu verstehen, ist von Bousset unternommen worden. In Betracht kommen seine Schriften Kyrios Christos, 1. Aufl. 1913, 2. Aufl. 1921, 3. Aufl. 1926 (unveränderter Abdruck der 2. Aufl.) Jesus der Herr, 1916.

Bousset erklärt Ritschls Grundthese für verkehrt, daß sämtliche große Erscheinungen des Neuen Testaments vor allem vom Boden des Alten Testaments aus zu verstehen seien, und daß sie deshalb in einem spezifischen Abstand von allen folgenden Gestaltungen des Christentums ständen. Er seinerseits stellt, wie viele andere vor ihm, die These auf, daß man trotz aller Einflüsse von seiten des Alten Testaments und des Judentums das gesamte Werden des Christentums in die großen religionsgeschichtlichen Zusammenhänge einzustellen habe, welche die gesamte Kulturwelt des griechisch-römischen Reiches darbiete. Diese Art der Arbeit werde eine noch größere Befruchtung, Bereicherung und Klärung unserer Erkenntnis im Gefolge haben, als seinerzeit die Fruchtbarmachung des palästinensischen Milieus für das Evangelium Jesu und die evangelische Überlieferung der Urgemeinde. Auch der Theologe müsse fußen auf den zusammenfassenden Arbeiten, wie sie von Usener und Dieterich, Cumont und Wendland, Reitzenstein und Norden, Ed. Schwartz und Geffcken u. a. gegeben seien, wie ja auch theologische Forscher sich den Philologen als Mitarbeiter an dem gleichen Endziel längst zur Seite gestellt haben.

Die erste Behauptung ist nun ähnlich wie bei Gunkel und anderen die, daß der große und entscheidende Einschnitt in die Entwicklung des Christentums durch seinen Übertritt auf heidenchristliches Gebiet in seinen allerersten Anfängen geschehen sei. Die Erkenntnis müsse gewonnen werden, daß eine auf eigenem Boden gewachsene Frömmigkeit sich frühzeitig mit dem Evangelium Jesu amalgamiert habe und eine Neubildung mit diesem eingegangen sei, die uns unverständlich bleiben würde, solange wir jene religionsgeschichtlichen Zusammenhänge nicht kennen. Die paulinisch-johanneische Frömmigkeit gilt es zu verstehen. Die hauptsächlichsten in Frage stehenden Erscheinungen sind für ihn ähnlich wie für Dieterich und Reitzenstein das Sakrament, die supranaturale, dualistische Psychologie, auf der die Pneumalehre ruht, der radikale Dualismus und Pessimismus, das religiöse Endziel der Vergottung, und dazu kommen noch der Kyriosglaube und der Kyrioskult. Wie Gunkel urteilt Bousset, daß alle diese religiösen Anschauungen auf dem Boden der alttestamentlichen, der jüdischen Religion und des genuinen Evangeliums Jesu zu begreifen unmöglich sein würde. Man könne doch nicht behaupten, das Sakrament sei eine originale Schöpfung der Religion, die mit der Predigt Jesu begann.

Bousset ist sich wohl bewußt, daß sich gegen diese starke Hineinziehung des Entwicklungsprozesses der Christologie — die ist auch für ihn das Problem der Probleme — in die allgemeinen religionsgeschichtlichen Zusammenhänge die stärksten Bedenken erheben werden. Hat doch Cumont selbst eine bestimmte Stellungnahme zu der Frage, wie sich das Christentum zu dem hellenistisch-orientalischen Synkretismus verhalte, abgelehnt. Die Untersuchung der dem Christentum wie den orientalischen Mysterien gemeinsamen Lehren und Bräuche führt fast immer über die Grenzen des römischen Reiches hinaus und nach dem hellenistischen Orient. „Dort wurden," sagt Cumont, „die religiösen Vorstellungen geprägt, die sich unter den Cäsaren im lateinischen Europa einbürgerten, dort ist der Schlüssel noch nicht gelöster Rätsel zu suchen." Aber es ist eben eine geschichtliche Tatsache, daß die Blütezeit des Mysterienwesens im römischen Reich erst an das Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts fällt.

Die These von dem grundlegenden Einfluß der Mysterienfrömmigkeit auf Paulus und Johannes ist überhaupt nur möglich, wenn er ähnliche synkretistische Strömungen, die auf die junge hellenistische Christengemeinde Einfluß gewonnen hätten, schon in der ersten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts nachweisen kann, wie wir das bereits gegen Dieterich, Reitzenstein und Gunkel geltendzumachen gehabt haben. Auch Bousset ist dieser Versuch nicht geglückt. Er nimmt für seine Anschauung in Betracht Philo, die hermetische Literatur, die Quellen von Plutarchs populären, phantastischen Spekulationen, die Oracula Chaldaica, die Vorläufer der christlichen Gnosis, einen Teil der unter dem Namen des Neupythagoräismus gehenden Literatur und manche Fragmente religiöser Literatur, die uns in den Zauberpapyri enthalten sind. Er knüpft also an Reitzenstein an, macht aber konkretere Angaben als dieser. Diese Literatur stehe in Zusammenhang mit der praktisch-kultischen Frömmigkeit, die wir unter den Begriff des Mysterienwesens zusammenfassen können.

In Syrien (Kleinasien) und Ägypten soll sich diese „lange Vorgeschichte" abgespielt haben, und das Christentum sei ja aus dem Orient gekommen. Die geistige Heimstätte der heidenchristlichen Kirche sei zunächst Syrien (Antiochia) und das südliche Kleinasien (Tarsus), sodann in frühester Zeit Ägypten gewesen. Das Christentum habe in seinen Anfängen, zu denen vor allem Paulus, Johannes und die Gnosis zu rechnen seien, nichts, aber auch gar nichts mit der eigentlich philosophischen Literatur der gebildeten Kreise und ihrer Entwicklung zu tun. „Was hier erst im Laufe des zweiten Jahrhunderts in die Höhe steigt, das kann in einer tiefer liegenden Schicht längst lebendig gewesen sein."

Das ist eine Behauptung, die bereits Reitzenstein aufgestellt und die ziemlich weitverbreiteten Widerspruch gefunden hatte. Bousset seinerseits stellt auch nur in Aussicht nachzuweisen, daß der in Betracht kommende Schriftenkreis, der aus dem dritten nachchristlichen Jahrhundert stammt, in seinen Grundlagen und ältesten Bestandteilen bis in das erste Jahrhundert zurückzuverfolgen sei. Erbracht ist der Beweis von ihm nicht. Es muß also vorläufig dabei bleiben, daß diese Literatur für die Erklärung der

Eigenart der pauliniſchen und johanneiſchen Theologie nicht zu verwenden iſt.

Was er aber an älteren Schriften heranzieht, bis auf Philo, iſt ſo wenig geeignet, zur wirklichen Aufklärung des uns beſchäftigenden Problems beizutragen, daß man es beiſeite ſtellen muß. Was ſollen wir für unſere Frage mit Ausführungen, wie ſie Bouſſet im Vorwort S. XII f. gibt? Der Zuſammenhang mit praktiſcher Religioſität, mit Kult und Gemeindefrömmigkeit, gebe jener ganzen Literatur ihren Charakter und ihre Haltung. Die Stimmung der kleinen religiös ergriffenen Kreiſe der Geweihten, die ſich zur Welt und der Maſſe draußen in Gegenſatz wiſſen, ſetze ſich um in allerlei Spekulationen von ſchroff dualiſtiſcher Haltung. Die Erfahrung der Ekſtaſe erzeuge eine religiöſe Pſychologie von einer erſtaunlich ſupranaturalen Tendenz. Der Kultus mit ſeinen geheimnisvollen Weihen vergeiſtige ſich zu einer auf geheimnisvoller Offenbarung ruhenden Weltanſchauung, in der verſtiegene Geiſtigkeit und ein naturhafter Supranaturalismus in wunderlicher Verſchlingung liegen.

Wer darin die Grundlagen zu erblicken vermag, aus denen der beſondere Charakter der pauliniſchen oder der johanneiſchen Religion und Theologie erwachſen ſein könnte, dem mag es unbenommen ſein. Mir ſcheint das völlig abwegig. Der Gedanke des Kultus und der Gemeindefrömmigkeit vorausgeſetzter enger Kreiſe kann keinesfalls ſo ſtark wie Bouſſet es tut, als Hebel zum Verſtändnis der pauliniſchen Theologie verwendet werden. Paulus verkörpert nicht die Stimmung kleiner religiös ergriffener Kreiſe, die ſich zur Welt in Gegenſatz wiſſen und allerlei dualiſtiſche Spekulationen erdenken, ſondern im Gegenteil will er die ganze Welt miſſionieren und ſtellt das himmliſche Leben und die pneumatiſche Welt in Gegenſatz zu der Welt, die von Chriſtus und dem in ihm beſchloſſenen neuen Leben noch nichts weiß. Die pauliniſche Theologie in ihrem Grundcharakter als dualiſtiſch-peſſimiſtiſch zu bezeichnen, geht nicht an. Sie hat im Gegenteil etwas Weltüberwindendes, daher Optimiſtiſches.

Aus der Ekſtaſe iſt nimmermehr die chriſtliche Pſychologie des Apoſtels zu erklären, ſondern allein aus der Erfahrung des Geiſtes

oder des himmlischen Christus. Von geheimnisvollen Weihen aber weiß die paulinische Theologie auch rein gar nichts. Das Tauferlebnis ist ihm etwas in die helle Wirklichkeit eines neuen Lebens Führendes, etwas das ganze Leben des Menschen Umgestaltendes, etwas, was alle Betätigungen beeinflußt, den Willen erneuert, ihn in Lebensverbindung mit Christus, dem Auferstandenen bringt, dessen Sterben wie Auferstehen in dem Gläubigen nachgebildet werden muß. Hier ist nichts von verstiegener Geistigkeit. Ohne realen Supranaturalismus ist die Christusreligion überhaupt nicht zu verstehen. Den hat sie aber nicht aus den Mysterienreligionen herübergenommen.

Merkwürdig mutet es an, mit welcher Leichtigkeit Bousset über den schwerwiegenden Einwand hinwegzugleiten versucht, welchen Schweitzer S. 179ff. gegen Erklärungen des Paulinismus wie die von Bousset wieder aufgenommene erhoben hat. Hätte Paulus wirklich die griechische naturhafte Mystik von Erlösung und Sakramenten in das griechische Urchristentum einzuführen versucht, so wäre das in der Tat etwas gewaltig Neues gewesen. Einen solchen Neuerer hätte das junge Christentum nicht ertragen. Und doch ist es weder die Christologie, noch die Mystik, noch die Sakramentslehre, sondern allein die Stellung des Apostels zum Gesetz gewesen, welche in der ältesten Gemeinde Anstoß erregt hat.

Ebenso bliebe es unbegreiflich, daß die hellenisierende christliche Theologie des zweiten Jahrhunderts an Paulus stillschweigend vorübergegangen wäre und ihn beiseite hätte liegen lassen, wenn er mit der Einführung der orientalisch-griechischen Religiosität in das Evangelium ihr eigentlicher Vorgänger gewesen wäre. Denn der geschichtliche Tatbestand ist nicht so, wie Bousset ihn darstellt, daß es sich bei den wesentlichsten Herübernahmen aus dem orientalischen Synkretismus, dem Kyrioskult und den Sakramenten, um einen mehr unbewußten Vorgang im Gemeindeleben handele, und daß Paulus auf dem Fundament dieses Gemeindeglaubens erst weiterbaue und dem hier unausgesprochen Vorliegenden Ausdruck und Sprache verleihe. Der tatsächliche Überlieferungsbestand wird im zweiten Teil richtiger zu erheben sein.

Aber faßt Bousset die Hellenisierung des Christentums im zweiten Jahrhundert als allmähliche Umgestaltung und Orientalisierung zum Synkretismus gegenüber der akuten Orientalisierung des Paulus und in der Gnosis, so bestände eben eine innere Verbindungslinie zwischen diesen beiden Entwicklungsphasen, von denen die Apologeten nichts verraten. Auf die weiteren ebenda von Schweitzer geltend gemachten Argumente ist Bousset nicht eingegangen. Seine Behauptung, der große Einschnitt des Christentums liege bei seinem Übertritt vom palästinensischen auf das hellenistische Gebiet, ist aber gerade der Gegenstand der Kontroverse.

Eine Frage, welche bei der Boussetschen Hypothese gleichfalls dringend der Beantwortung bedarf, ist die, wie Paulus mit den vorausgesetzten zeitgeschichtlichen Strömungen in Verbindung gekommen sei. Denn wir können sein Leben bis zum Zeitpunkt seiner Bekehrung an der Hand der Apostelgeschichte und einiger Aussagen in Gal. 1 überschauen. Er war in der griechischen Universitätsstadt Tarsus zwar geboren, aber als Sohn strenggläubiger Juden, und ist frühzeitig nach Jerusalem gekommen, um dort unter Gamaliel erzogen und ausgebildet zu werden. Bis zu seiner Bekehrung scheint er seine Jugend in Jerusalem verbracht zu haben. So leicht, wie Bousset es S. 92 nimmt, ist die geschlossene Überlieferung der Apostelgeschichte, und zwar durch verschiedene Quellenschichten hindurch, nicht ins Unrecht zu setzen. Jedenfalls vermag das die Aussage Gal. 1, 22 nicht. Somit ist es so gut wie ausgeschlossen, daß der Apostel in dieser Zeit Fühlung mit Kreisen gewonnen hätte, wie sie Bousset als die Träger der vorhin geschilderten mystischen Anschauungen annimmt. Bousset räumt denn auch ein, daß Paulus mit der praktischen kultischen Frömmigkeit seiner Zeit nie in intimere Berührung gekommen sein könne. Eine persönliche Kenntnis gar einer Mysterienreligion dürfe man bei ihm nicht annehmen. Aber er postuliert eben im paulinischen Zeitalter „eine religiöse Literatur, die sich von dem unmittelbar Kultischen und Praktischen gänzlich gelöst hatte und weiten Kreisen zugänglich war“ (S. XVI). Solche fremdartigen Gedanken sollen schon in dem Pharisäer Paulus aufgespeichert gewesen sein. „Dann kamen die starken und stürmischen Impulse, die von der neuen Christus-

religion auf ihn einstürmten. Und wie bei einem Eisbruch die träge Masse in Fluß gerät und die Eisschollen sich stoßen und schieben und übereinander türmen, so ist nun die Gedankenmasse des Paulus in Fluß geraten und hat sich zu wunderlichen Massen aufgetürmt, und das Ergebnis war — die paulinische Theologie." Wer soll diesen Werdegang des paulinischen Evangeliums für wahrscheinlich halten?

Aus der ganzen bisherigen Darlegung geht hervor, daß der Unterbau der Bousſetschen Hypothese alles andere eher als solide und tragfähig ist.

Die Entwicklung des christlichen Glaubens bis zur Entstehung der paulinischen Theologie denkt er folgendermaßen. Die Verkündigung Jesu enthielt noch nicht die Ansätze des späteren Christusglaubens, ja es bleibt fraglich, ob Jesus als Messias hat gelten wollen. Die jerusalemische Gemeinde vielmehr ist die Schöpferin des urchristlichen Messianismus, und zwar ist die Menschensohndogmatik ihre hauptsächlichste Bildung, welche von ihr in die evangelische Überlieferung zurückgetragen wurde. Sodann hat eine zweite Neubildung in der Christologie in den ersten hellenistischen Gemeinden (Antiochia, Tarsus, Damaskus) stattgefunden. Dort ist der christliche Glaube unter dem Einfluß der hellenistischen Kyrioskulte zum Kyriosglauben und Kyrioskult geworden. Das Charakteristische des Christusglaubens des Paulus ist nun dies, daß er eine gewaltsame Umbildung der urchristlichen Vorstellung vom Geist vollzieht, indem er ihn zur Grundtatsache des gesamten christlichen Lebens macht, während er bis dahin vor allem in Beziehung zu Gottesdienst und Kultus stand. Ferner identifiziert er mit dieser Größe des supranaturalen Pneuma den Kyrios Christos: „Der Herr ist der Geist" (2 Kor. 3, 17). So wurde aus dem zukünftigen Messias Jesus der als Kyrios seiner Gemeinde gegenwärtige Kultheros. Also ist die paulinische Theologie in ihren Hauptzügen zu erklären aus der antiochenischen Kultreligion und durch Spiritualisierung und Generalisierung der Geistlehre.

Dieser ganze Erklärungsversuch Bousſets baut sich auf einer Fülle von Gewaltsamkeiten, Unwahrscheinlichkeiten und gewagten Konstruktionen auf. Ich kann nur einige der wichtigsten Punkte

hervorheben. Das Bild der Verkündigung Jesu ist einseitig, ja unrichtig gezeichnet. Es ist nicht an dem, daß erst in einer eigentümlichen Verbindung der historischen Jesusgestalt und der Verkündigung der Gemeinde jenes Jesusbild geschaffen wurde, das hinter das Evangelium Jesu die Gestalt des himmlischen Menschensohnes, des Herrschers und Weltenrichters stellte. Daß Jesus sich selbst als Menschensohn mit den damit verbundenen göttlichen Prädikaten bezeichnet hat, darf als zuverlässige Überlieferung unserer Evangelien betrachtet werden. Es ist unrichtig, daß die Menschensohndogmatik die charakteristische Lehre der Urgemeinde gewesen sein soll. Welches die Prädikate gewesen sind, die die älteste Gemeinde dem zur Rechten Gottes erhöhten Jesus gegeben hat, können wir mit aller geschichtlichen Wahrscheinlichkeit aus der Apostelgeschichte erheben. Die Pfingstrede des Petrus gipfelt in dem Wort, daß Gott den Jesus, den die Juden gekreuzigt haben, zum Herrn und zum Christus gemacht hat (Apg. 2, 36). Hier steht noch vor dem Christusnamen der Name Kyrios, nichts aber vom Menschensohn. Der Würdename Kyrios ist danach nicht aus einem Kult, nicht aus heidnischen Religionen, nicht aus Antiochia oder hellenistischen Anschauungen, aber auch nicht aus dem Kaiserkult entlehnt, sondern er ist in Jerusalem entstanden, aus der Vereinigung alttestamentlicher und aus der Person Jesu entnommener Motive, und er ist in Gebrauch gewesen, ehe es hellenistische Gemeinden gab. Man mag bei Bousset selbst nachlesen, welcher Gewaltsamkeit es bedarf, um diese grundlegende Stelle Apg. 2, 36 unwirksam zu machen.

Eine zweite Überlieferung besitzen wir, welche das Gleiche bestätigt. Das ist der Warnungsruf, den Paulus am Ende des ersten Korintherbriefes seinen judenchristlichen Feinden gegenüber ausspricht: „Wenn einer den Herrn nicht liebt, der sei verflucht. Maranatha!“ (1. Kor, 16, 22). Es ist etwas Geheimnisvolles in seiner Ausdrucksweise, berechnet auf das unmittelbare Verständnis der Gegner. Offenbar ist es ein Gebetsruf der urchristlichen Gemeinde: „Unser Herr, komm!“ Es ist aber zugleich der Hinweis auf das Gericht, vor dem sich die Feinde des Apostels hüten sollen. Der aramäische Ausdruck kann nur aus der jerusalemischen Gemeinde stammen, gehört also zu den Urelementen urchristlicher

Anbetung. Darnach haben schon die ältesten Christen Christus als Herrn angerufen. In den Abendmahlsgebeten der Didache begegnet der gleiche Zuruf als Warnungsruf gegen Unheilige (Did. 10, 6).

Der ganze Aufriß: Jesus — Urgemeinde — hellenistisches Christentum — Paulus, welchen Bousset in Übereinstimmung mit Heitmüller entwirft, ist notwendig, um die ungeheure Distanz, die riesenhafte Steigerung erklärlich zu machen, die vollzogen sein muß von dem Bilde des historischen Menschen Jesus, wie ihn die genannten Gelehrten sehen, bis zu dem Himmels- und Geistwesen Christus, welches Paulus verkündigt. Aber solche künstlichen Etappen nützen nichts. Ist doch Paulus schon ein halbes bis ein Jahr nach Jesu Tode Christ geworden und zwar, nachdem er bis dahin in Jerusalem und nicht in Antiochia oder Tarsus gelebt hatte, wie ich soeben ausgeführt habe. Also den Untergrund seines Christusglaubens hat er in Jerusalem empfangen. Eine solche enorme Übersteigerung des Christusbildes in seinem Geiste, wie Bousset sie annehmen muß, ist daher völlig unwahrscheinlich und hätte den schärfsten Widerspruch der jerusalemischen Gemeinde ausgelöst.

Widerspruch ist ferner dagegen zu erheben, daß Paulus von einer Kultfrömmigkeit aus verstanden werden müßte. Das individuellste Erlebnis war es vielmehr, das ihn zum Christen und Apostel machte, und das Christentum, welches er in seinen Gemeinden heimisch machte, hatte wohl kultische Elemente, machte aber gewiß nicht Christus zum „Kultheros". Die Identifikation von Christus und Kyrios, wie Bousset sie vollziehen möchte, entspricht trotz 2. Kor. 3, 17 nicht der paulinischen Vorstellung. In den Christusglauben des Apostels sind die grundlegenden Elemente der Person des irdischen Jesus fest und sicher einbezogen. Auch ist es nicht an dem, daß Paulus die urchristliche Anschauung vom Geiste um- und neugestaltet habe. Er hat sie schärfer ausgeprägt, theologisch entfaltet, die Bedeutung des Geistes für das Christenleben erstmalig voll erkannt. Auch erst er hat die Gleichung: der Herr ist der Geist, gebildet und ist damit über die älteste Gemeinde hinausgegangen. Dennoch hat er damit dem wirklichen, dem historischen, gestorbenen und auferstandenen Christus nicht eine

höhere Würde und Bedeutung beigelegt, sondern Christus nur gegeben, was ihm seinem Wesen nach gebührt. Das müssen auch die judenchristlich gesinnten Apostel anerkannt haben. Denn sie haben gegen diese Seite der paulinischen Christusverkündigung keinen Widerspruch erhoben. Aus hellenistischen Pneumavorstellungen aber ist die paulinische Pneumalehre nimmer entstanden. Sie ist von ihr prinzipiell unterschieden.

Anhang.

Das Große Buch der Mandäer.

Zum Schluß ist auf das religionsgeschichtliche Problem hinzuweisen, welches die Religion der Mandäer der neutestamentlichen Forschung und zwar auch, wenngleich, wie es bis jetzt scheint, nur in sekundärer Weise, der Paulusforschung stellt. Die Urkunden der mandäischen Religion sind erst in neuester Zeit der wissenschaftlichen Forschung erschlossen worden. Schon als man eine unvollständige Kenntnis derselben besaß, hat namentlich R. Reitzenstein auf ihre religionsgeschichtliche Bedeutung hingewiesen in den Schriften: Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1919, 12. Abhandlung, Das iranische Erlösungsmysterium, 1921, ferner in der Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 1920, S. 18ff., und in dem Sonderdruck aus Kyrkohistorisk Årsskrift 1922, S. 94—128: Vorchristliche Erlösungslehren. In dem Erlösungsmythus handele es sich um die Befreiung des in die Materie versenkten Teiles der Gottheit, um einen Kollektivbegriff, wie etwa die Weltseele, aber zugleich doch auch um ein halbmythologisches Einzelwesen. Eph. 5, 6ff. soll aus einem alten manichäischen Fragment stammen. In der Aufforderung zum Aufwachen aus dem Schlafe und von den Toten aufzuerstehen, sei ein anonymes Zitat in synoptischer Deutung enthalten. Aber auch

andere iranische Einflüsse auf Paulus sollen zu konstatieren sein, Vorstellungen wie Fruchttragen für den Tod, für das Leben Eph. 5, 9, Gal. 5, 22, der Gegensatz von Seele und Leib, das Himmelskleid, das aus Licht bestehende Himmelsgewand, der himmlische Wohlgeruch, paulinische Termini wie „der neue Mensch", „der innere Mensch" u. ä.

Auch haben auf das für das Verständnis der johanneischen Schriften hierdurch auftauchende Problem bereits Bezug genommen R. Bultmann, Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium, in der Gunkel-Festschrift II, S. 3—26 und Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums in der Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 1925, S. 100—146 und W. Bauer in dem Kommentar zum Johannesevangelium in Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament, 2. Aufl. 1925.

Nunmehr hat der Orientalist Mark Lidzbarski herausgegeben: Ginzā, Der Schatz oder das Große Buch der Mandäer übersetzt und erläutert, in den Quellen der Religionsgeschichte, herausgegeben von der Religionsgeschichtlichen Kommission bei der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Gruppe 4: Gnostizismus einschl. mandäische Religion, Göttingen und Leipzig 1925.

Das Ginzā besteht aus zwei Teilen, dem sogenannten Rechten Teil, etwa Dreiviertel vom Ganzen enthaltend, und dem Linken Teil, dem sogenannten Toten Buch der Mandäer, während der Rechte Teil sich mit kosmogonischen und kosmologischen Dingen befaßt, vom Verhältnis der guten und bösen Mächte zur Welt und zum Menschen und von den Pflichten der Gläubigen handelt. Das Ginza ist das heilige Buch der Mandäer, aus den wichtigsten Schriften der Mandäer zusammengestellt, als der Islam kam und einen Unterschied machte zwischen den Religionen mit einem heiligen, geoffenbarten Buche und den Religionen ohne Offenbarung. Die erhaltenen Schriften scheinen in Babylonien entstanden zu sein, die Hauptmasse in vorislamischer Zeit. Aber der Herausgeber nimmt an, daß schon in der ersten Zeit der Bewegung, auf die der

Mandäismus zurückgeht, es an Versuchen schriftstellerischer Tätigkeit nicht gefehlt haben wird, über Wesen und Werden der Welt, die Pflichten der Gläubigen, und sodann wird man für den Kultus Gebete und Hymnen verfaßt haben. Aber von diesem Schrifttum, geschweige vom Schrifttum aus vorchristlicher Zeit, ist nichts Zusammenhängendes erhalten.

Der Mandäismus hat in der Frühzeit offensichtlich mit Palästina zusammengehangen. Zu den Trägern der mandäischen Tradition gehört Johannes der Täufer. Er gilt als der Stifter des mandäischen Hauptsakraments. Die Jordantaufe ist ein Gebot, ja sie steht im Mittelpunkte des religiösen Lebens auch bei den babylonischen Mandäern. Es besteht also ein geschichtlicher Zusammenhang mit der durch Johannes den Täufer entfachten Bewegung und der späteren Täufersekte, mögen immer die Mandäer in ihren Schriften jedes fließende Wasser Jordan nennen, und das Wort Jordan ursprünglich appellativische Bedeutung gehabt haben.

Wann die Anfänge des Mandäismus anzusetzen sind, ist vorläufig allerdings noch völlig dunkel. Reitzenstein denkt einen großen Teil der im Ginza verarbeiteten Schriften in sehr viel früherer Zeit verfaßt, und zwar zum größten Teil in nächster Nähe des Judentums und an den Ufern des Jordan. Dem Judentum, wie es sich in Jerusalem und seinem Priesterdienst darstelle, gelte ein geradezu glühender Haß. Seine Zerstörung und die Vernichtung des jüdischen Reiches werde die erste Tat des zum Gericht wiederkehrenden Gottesboten sein. Reitzenstein will aus zwei alten Auszügen und mehreren freien Darbietungen eine alte mandäische Apokalypse rekonstruieren, die unmittelbar vor oder nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus geschrieben sei. In dieser Apokalypse werde auch das Christentum erwähnt und zwar mit dem gleichen wilden Haß. Christus sei der Vollender des Judentums, der Lügen-Messias, der oberste aller widergöttlichen Geister.

Diese Konstruktion ist nun zwar vorläufig noch problematisch. Aber auch Lidzbarski setzt die Anfänge des Mandäismus in die vorchristliche Zeit, in die Zeit, da das jüdische Reich noch bestand. Nach seiner Ansicht wurde die mandäische Religion wahrscheinlich

ſchon vor dem Untergang des jüdiſchen Reiches nach Babylonien verpflanzt. Es könne gerade die Verfolgung durch die herrſchenden jüdiſchen Kreiſe den Anlaß dazu gegeben haben.

H. H. Schaeder in R. Reitzenſtein und H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, in Studien der Bibliothek Warburg VII, 1926, bekennt ſich S. 204 ausdrücklich in Frageſtellung, Beurteilung des Materials und des religionsgeſchichtlichen Zuſammenhangs als Schüler Reitzenſteins und ſtimmt den Ergebniſſen der S. 128 zitierten Studien Reitzenſteins in weitgehendem Maße zu. Er ſelbſt unternimmt die Frageſtellung orientaliſcher Überlieferung über den Mythus vom kosmiſchen Menſchen und findet dieſen auch wieder im Prolog des Johannesevangeliums. Er führt Bultmanns Unterſuchungen weiter und behauptet, indem er das Problem von der literariſchen Seite behandelt und die eigentlichen theologiſchen Fragen in den Hintergrund ſtellt, im Kreiſe der Johannesjünger ſei ein aramäiſcher Hymnus auf den göttlichen Mēmrā, der ſachlich mit der Ḥokmā identiſch ſei, und der ſich in Enōš, dem wahren Geſandten manifeſtiere, überliefert und auf Johannes bezogen worden. Von den Johannesjüngern aus ſei er zu dem Verfaſſer des vierten Evangeliums gelangt, der von der Geſtalt des Enōš keine klare Vorſtellung hatte und darum die Ausſagen des Hymnus über ſie mißverſtand. Er wußte aber, daß man den Hymnus auf Johannes bezog und übertrug ihn mit deutlich ablösbaren Einſchüben und Änderungen auf Jeſus So ſei der Prolog ein klarer Einzelbeleg für die literariſche Eigenart des Johannesevangeliums im ganzen: hier wie dort handle es ſich um die Übertragung einer kryptognoſtiſchen, aller Wahrſcheinlichkeit nach en bloc aus dem Kreiſe des Täufers entnommenen Lehre vom wahren Geſandten auf Jeſus (S. 330).

Danach ſteht der Schüler an Kühnheit der Konſtruktion hinter dem religionsgeſchichtlichen Lehrer nicht zurück, ja er übertrifft ihn darin ſogar. Auch ihm gegenüber gilt daher, daß die neuteſtamentliche Beurteilung äußerſt problematiſch iſt. Sie fordert förmlich zur Reviſion heraus. Bedeutſam iſt aber jedenfalls Schaeders Hinweis darauf, daß nunmehr, nach Lidzbarskis Überſetzung des

Ginza, die literarische Analyse dieses Werkes werde einsetzen müssen und daß jedenfalls schon durch den Namen des Gesandten, der diese Spekulation beherrsche, Enōš, als ihr gemeinsamer Ausgangspunkt eine sektiererische Strömung in der nachexilisch-jüdischen Religion heraustrete, die rückwärts womöglich bis zu dem Ezechielischen „Menschensohn" und den Liedern des Jesajanischen „Gottesknechts" zurückzuverfolgen sei.

Auf alle Fälle stehen wir aber erst in den Anfängen der Untersuchungen, welche nunmehr auf der ganzen Linie aufzunehmen sind.

Schon jetzt sind Stellen beachtenswert wie Rechter Teil, I. Buch 123, S. 19: „Laßt frei fließen(?) den Jordan und taufet euch. Taufet eure Seele mit der lebendigen Taufe (d. h. der Taufe in fließendem Wasser), die ich euch aus den Lichtwelten gebracht, mit der alle Vollkommenen und Gläubigen getauft sind. Saget den Segensspruch über das Pithā (die sakramentale Speise) und esset es, sprechet die Lobpreisung über das Mambūhā (den kultischen Trank) und trinket es, damit euch ein Erlassen der Sünden und Vergehen zuteil werde." Rechter Teil, II. Buch, 1. Stück, 150, S. 50 f. von Abu-Christus: „Er tauft euch in abgeschnittenem Wasser (Wasser, welches aus dem Flusse geholt und in ein Gefäß getan worden ist). Er verdreht die lebendige Taufe und tauft sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Er wendet sie ab von der lebendigen Taufe im Jordan lebenden Wassers, mit der du, Adam, getauft wurdest." Auch das ist bemerkenswert, daß im Mittelpunkte der mandäischen Religion die Mächte des Lichtes und des Lebens stehen.

Nicht einzugehen habe ich auf das Problem, welches E. Waldschmidt und W. Lentz in der Schrift: „Die Stellung Jesu im Manichäismus," Abhandlungen der preußischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse, Jahrgang 1926, Nr. 4 behandelt haben. Nach dem Urteil der genannten Gelehrten ist die Frage, ob iranische Ideen direkt auf die Erlöservorstellung des Neuen Testaments eingewirkt haben, für das Verständnis des Manichäismus ohne Belang. Mani fand das Christentum als eine feste, bereits formulierte Gegebenheit vor. Übereinstimmungen

in seinem System mit dem Neuen Testament sagen mithin über etwaige Einwirkungen Irans auf das Neue Testament nichts aus (S. 77 f.)

3. Kapitel.

Die eschatologische Betrachtung.

Die Geschichte der Paulusforschung ist eine Geschichte des Versuches, von verschiedenen Seiten her in das Verständnis der Theologie des Apostels einzudringen. Der innere Zusammenhang mit der reformatorischen Glaubenslehre war der Anlaß gewesen, daß man zuerst das Lehrmäßige und Dogmatische an Paulus herausarbeitete. Auf diese Weise aber vermochte man dem Apostel als geschichtlicher Person nicht gerecht zu werden. Die aufkommende religionsgeschichtliche Forschung unternahm es daher, den Apostel im Zusammenhang mit den das spätere Altertum beherrschenden religiösen Erscheinungen zu erfassen, in der Erkenntnis, daß man ihn in seiner charakteristischen Art nur aus seiner Zeit heraus zu würdigen vermöge. Dabei war sie aber in den schweren Fehler verfallen, daß sie dem spezifisch Christlichen an Paulus nicht gerecht zu werden vermochte.

So konnte es nicht ausbleiben, daß man auch von anderen Ausgangspunkten her an Paulus herantrat. O. Everling veröffentlichte 1888 eine Studie: Die paulinische Angelologie und Dämonologie, und zwar als einen Versuch, für den ihm Vorarbeiten nicht vorlagen. Er bringt diese paulinischen Anschauungen in geschichtlichen Zusammenhang mit den zeitgenössisch-jüdischen, wie sie in spätjüdischen Schriften, Henoch, Ascensio Jesajae, Weisheit Salomonis, Buch der Jubiläen, Testamente der zwölf Patriarchen, Baruchapokalypse uns entgegentreten. Sein Ergebnis ist, daß man eine weitgehende Übereinstimmung festzustellen hat, einen inneren Zusammenhang, in dem Paulus in diesen Vorstellungskreisen mit der zeitgenössischen jüdischen Theologie steht. Everling scheint auch nach einigen Ausführungen und nach der abschließenden Zusammenfassung der gewonnenen Resultate S. 118 ff. wenigstens zu ahnen,

daß die pauliniſche Erlöſungslehre in gewiſſen Teilen nur von dieſem Hintergrund aus richtig verſtanden werden kann. Denn nach Paulus ſind die Engelweſen ſchon bei der Geſetzgebung beteiligt, ſie ſind die realen Mächte, welche hinter den Göttern der Heiden ſtehen, der Tod und die Auferſtehung Chriſti iſt zugleich eine Entmächtigung ihrer Herrſchermacht, obwohl dieſe erſt prinzipiell gebrochen iſt. Die Engelmächte ſind es, welche der Verkündigung des Evangeliums Schwierigkeiten zu bereiten trachten, nach verſchiedenen Richtungen hin. Der Endkampf mit ihnen und ihre definitive Niederwerfung beginnt mit der Wiederkunft Chriſti. Der Verſuch aber, von hier aus tiefer in das Verſtändnis der Lehre des Paulus einzudringen, iſt von Everling nicht gemacht worden, da er ſelbſt ſtark die „Seltſamkeit" der betreffenden Vorſtellungen des Paulus empfindet. Immerhin iſt angedeutet, daß ein kosmologiſches und ein eſchatologiſches Intereſſe in der Theologie des Paulus vorliegt.

Auch von anderer Seite wurde die Paulusforſchung nach dieſer Richtung hingewieſen. Im Jahre 1891 erſchien die gekrönte Leidener Preisſchrift von O. Schmoller, Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des Neuen Teſtaments, welche den apokalyptiſchen und eſchatologiſchen Charakter der Predigt Jeſu ſtark hervorkehrte. Es folgten im Jahre 1892 die Schriften von J. Weiß, Die Predigt Jeſu vom Reiche Gottes und W. Bouſſet, Jeſu Predigt in ihrem Gegenſatz zum Judentum, die zu ähnlichen Ergebniſſen führten. J. Weiß hatte auch die ethiſche Verkündigung Jeſu eng mit der eſchatologiſchen Predigt in Verbindung geſetzt. Nicht minder hat E. Ehrhardt, Der Grundcharakter der Ethik Jeſu, 1895 ſich dahin ausgeſprochen, daß Jeſu Grundforderung der Liebe unter dem meſſianiſchen Charakter eine ſtark eſchatologiſche Wendung erfahren habe.

R. Kabiſch.

So konnte es nicht ausbleiben, daß auch Paulus unter ſpezifiſch eſchatologiſche Beleuchtung gerückt wurde. Das iſt erſtmalig von R. Kabiſch geſchehen: Die Eſchatologie des

Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus dargestellt, 1893. Er weist ganz richtig darauf hin, daß gegenüber der Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, von der Erlösung und Heiligung, von Christus und dem Heiligen Geist, von der geistigen und fleischlichen Existenz, die Lehre des Paulus von den letzten Dingen sehr in den Hintergrund getreten sei, und zwar unter dem Einfluß von Gegenwartsinteressen. Seit die evangelische Freude am lebensstark sich bauenden Gottesreich auf Erden kräftig geworden sei, seien die eschatologischen Tendenzen Sondergut schwärmerischer Geister geblieben. Aber gewiß sei doch, daß das Christentum in seinem Dasein hervorgegangen sei aus eschatologischen Begriffen, Hoffnungen und Gedanken. Das Christentum habe nicht allein seinen Namen, sondern auch sein Dasein durch den Begriff Christus. Dieser aber sei eschatologischen Charakters. Die nationale Hoffnung eines Volkes auf einen König der Zukunft und die Bezeichnung seines Reiches als des Gottesreiches, seiner Segnungen als unzerstörbarer, seiner Heiligkeit und Seligkeit als einer vollendeten machten diesen Begriff politischer Zukunftshoffnung zu einem Begriff religiöser Eschatologie.

Den Juden wurde von den Urapostеln verkündigt: Jesus ist der Christus. Das konnte nur als eschatologische Predigt verstanden werden. Aber auch die Heiden, denen die neue Religion unter dem Namen Christus gebracht wurde, mußten nun erst Eschatologie lernen. Sie mußten erst in den Gedankenkreis jüdischer Vorstellungen über die letzten Dinge eingehen, ehe sie christliches Leben entfalten konnten.

Nun ist das Ziel der Untersuchung von Kabisch, zu erweisen, daß Paulus noch in stärkerem Maße als die älteren Apostel eschatologische Predigt von Christus dargeboten habe. Denn er habe vielleicht mit noch größerer Energie als die Urapostel den ungeheuren Kampf seines Lebens durchgeführt, weil er sich noch glänzender als alle andern die Siegeskrone, die ersehnten Kleinodien der Zukunft ausgemalt habe.

Kabisch faßt Paulus vor und nach der Bekehrung als Eudämonisten. Der Grundzug, der die Seele des Paulus durch-

bebte und sein Herzblut bildete, war der Trieb zum Leben, der Schauder vor dem Vergehen. Dieser Drang und dieser Abscheu sind der positive und der negative Pol gewesen, aus denen der Strom seiner messianischen Hoffnungen floß (S. 75. 135ff. 188. 311 u. ö.). Das ist nun freilich ein Grundgedanke, mit dem gewiß nicht der Lebensnerv des paulinischen Glaubens getroffen wird.

Aber andere methodische Hauptgedanken Kabischs sind beherzigenswerter. So der, es sei die erste Aufgabe des paulinischen Forschers, sich auf das eingehendste und genaueste mit all den zeitgeschichtlichen Vorstellungen bekanntzumachen, auf denen die damalige Weltanschauung beruhte, also mit den anthropologischen, kosmologischen, soteriologischen, angelologischen, christologischen, eschatologischen Begriffen. So stellt er denn fest, daß das eschatologische Ziel, dem Israel zustrebte, seit den Zeiten der Danielprophetie einem mannigfachen Wandel unterworfen gewesen ist. Das jüdische Volk trug Erzeugnisse der verschiedensten Geister und der verschiedensten Zeiten in einem weiten Busen. Die Verschiebungen der Enderwartungen hatten sich mit den Einflüssen fremder, philosophischer Weltanschauungen verbunden, um Bilder der Hoffnung herauszugestalten, die mit den alten Nationalhoffnungen Israels nicht mehr gemein hatten, als die Beschränkung auf das erwählte Volk. Davon geben spätjüdische Sammelwerke wie das Henochbuch, die Sibylle, das 4. Buch Esra, die Baruchapokalypse und die Offenbarung des Johannes Zeugnis (S. 71ff.).

Hatten also Paulusforscher, seien es helleniſtische, seien es orientalische Einflüsse auf die Gedankenwelt des Paulus angenommen, die zur Umgestaltung der urchristlichen Lehrgedanken durch Paulus geführt hätten, so wird hier mit Recht darauf hingewiesen, daß solche Einflüsse längst vor Paulus auf das Judentum eingewirkt hatten. Damit wird eine befriedigendere Erklärung als bisher gegeben. In der neutestamentlichen Zeit war das paläſtinensische Judentum und das junge Judenchristentum, war ein Paulus für solche von außen kommenden Weltanschauungsmotive nicht aufgeschlossen. Dieser Assimilierungsprozeß liegt in früherer Zeit. Die fraglichen Motive können also dem Christentum schon mit den

aus dem Judentum übernommenen Anschauungselementen zu geflossen sein.

Noch in einem weiteren Punkte scheint mir Kabisch besser gesehen zu haben als mancher Paulusforscher vor ihm. Er lehnt es ab, das Welt- und Zukunftsbild des Apostels Paulus als widerspruchsvoll und uneinheitlich zu betrachten. Paulus schwanke nicht unsicher zwischen verschiedenen Weltformen und widersprechenden Wünschen. Habe er aus den Überlieferungen geschöpft, die seine Zeit über diese Stoffe ihm bot, so habe er sie doch nicht wahllos übernommen, sondern seinem Zukunftsbilde nur solche Bestandteile eingefügt, die aus derselben Grundlage erwachsen waren, „auf der sein eigener Messiastempel sich baute" (S. 74 f). Kabisch ist der Meinung, daß in der Seele des Paulus ein einheitliches und geschlossenes Welt- und Zukunftsbild lebte.

Das Weltbild des Apostels wird nun folgendermaßen gezeichnet. Es stehen zwei Weltzeiten einander gegenüber, die gegenwärtige, die dem Satan, dem Herrn der Elementargeister, gebietenden Engelmächten, gefallenen Geistfürsten unterworfen ist, Mächten, die mit dämonischen Mitteln herrschen und Sünde, Verwesung und Tod wirken. Der Mensch ist in diese Welt der Finsternis, der Sünde, des Todes gebannt, mit unauflöslichen Fesseln, denen des eigenen Leibes, des eigenen Fleisches. Ohne Leib ist kein Leben. Dem gegenüber ist sich der Apostel einer Welt bewußt, deren Haupt der himmlische Christus ist, wo Licht, Heiligkeit, Unvergänglichkeit, Kraft, Leben die Eigenschaften des Stoffes heißen, aus dem alles gebildet ist; wo Leben und Liebe und Gerechtigkeit glänzen im ewigen Anschauen Gottes. „Es wäre eine Unvernunft, ein undenkbarer Gedanke, wenn da nicht seine große Seele, die mit solcher Glut des Unterschieds beider Welten sich bewußt geworden war, sich hinaufgerungen hätte aus dieser Welt des Todes in jene Welt des Lebens; wenn nicht alle Sittlichkeit in diesen Erdenformen, alles Denken, Leben und Sein in diesem Erdenleben ihm zusammengeschrumpft wäre zu einem Nichts gegenüber dem einen großen Ziel der Erlösung aus diesem Todesleib, der Gewinnung einer Daseinsform und eines Weges, einzugehen in jene Welt des ewigen Lebens . . . und das allein ist drum das Ziel der Errettung

durch Jesum Christ, daß er uns herausreiße aus der gegenwärtigen Weltzeit, die böse ist; Gal. 1, 4" (S. 227 f.).

Eine Welt ohne Stofflichkeit kennt der Apostel nicht. Nicht nur diese Erde ist durch die Materie, die Erdenstofflichkeit bestimmt, sondern auch die zukünftige, himmlische kann nicht ohne Substantialität vorgestellt werden, und zwar ist ihre Stofflichkeit die des Pneuma, des Geistes. Hierfür beruft sich Kabisch auf die Untersuchungen von Pfleiderer und Holsten und verweist auf die Hypostasierung des Geistes Gottes mit einer der materiellen Welt zugänglichen Substanz, auf spätjüdische Schriften wie die Weisheit Salomos, Philo, die verschiedenen Quellenschriften des Buches Henoch (S. 188 ff.). Hier besteht also ein enger Zusammenhang des Paulus mit der zeitgenössisch spätjüdischen Weltbetrachtung. Der Geist ist nicht, wie im wesentlichen in Übereinstimmung mit Holsten ausgeführt wird, reine Tätigkeit des Bewußtseins, sondern Kraft, substantielle Kraft. Das wirkliche Dasein dieser substantiellen Kraft ist gebunden an eine Materie, welche das Negative der irdischen Materie ist. Das ist eben „der Geist", das Pneuma. Er hat Lichtherrlichkeit, Lichtschein, wie er Unvergänglichkeit und Kraft besitzt. So haben beide Gebiete, Himmel und Erde, ihre eigene Sinnlichkeit. Die Formen und Gestalten der Erdenwelt sind gebunden an die Erdenmaterie, das Fleisch, die Formen und Gestalten der Himmelswelt sind in ihrer Wirklichkeit und Sinnlichkeit gebunden an die Sinnlichkeit der Himmelsmaterie, des Stoffes des Pneuma. Die individuellen Gestalten dieses Reiches des Pneuma sind als Pneumata zugleich Leiber, himmlische Leiber, aus himmlischer Stofflichkeit gebildet. Der Gegensatz beider Welten läßt sich daher nicht bestimmen als Gegensatz des sinnlich und geistig Realen, sondern als der einer irdischen Wirklichkeit, weil Sinnlichkeit, und der einer himmlischen Wirklichkeit, weil Sinnlichkeit.

Dementsprechend gestaltet sich nun die Erlösungslehre: Der Tod ist physischer Tod, und ebenso das Leben physisches Leben, auch das pneumatische. In Christi Tod ist das göttliche Gericht über das menschliche Fleisch vollzogen worden. Zu diesem Zweck schickte Gott seinen Sohn in Ähnlichkeit des Sündenfleisches, damit er um der Sünde willen das Fleisch und dadurch die Sünde in

ihm hinrichten sollte. Christus zog zwar den Sündenfleischesleib an, dieser machte aber nicht sein eigentliches Wesen aus. Er blieb innerlich, was er war, der im Geiste existierende, unvergängliche „Herr der Herrlichkeit". Nur äußerlich zog er den von der Sünde bewohnten Fleischesleib an. Daß er trotzdem nicht selbst sündig wurde, beruht darauf, daß der innere Mensch von der Sünde ganz unberührt bleibt und dieselbe, als eine persönliche Substanz, nur in dem äußeren Menschen, dem Fleischesleib wohnt. Hat der Mensch außer oder in diesem Leib, der ihm nur eine Hütte ist, aber nicht sein Lebensprinzip enthält, noch einen andern, den pneumatischen Leib, an und in dem sein eigenes inneres Leben haftet, so ist sein Selbst, seine moralische Würde wie sein physisches Geschick von den Wirkungen der Sünde ganz unbeeinflußt (S. 323 f.).

So hat Gott durch das Geschick, dem er seinen Sohn hingegeben hat, nur das Fleisch und dadurch die in ihm wohnende Sünde vernichtet. Durch die Kreuzigung Christi ist die Vernichtung der kosmischen Mächte erfolgt (1. Kor. 2, 6; Kol. 2, 14 f.). Die Elementargeister sind gedacht als weilend im Erdenstoff, der repräsentiert wird durch den Fleischesleib. Sie sind so innig und wesentlich mit diesem ihrem Lebens- und Herrschaftsgebiet verbunden, daß, wer den Fleischesleib auszieht, ohne dem Tod zu verfallen, auch sie auszieht, auch sie ans Kreuz hängt mit dem gekreuzigten Leib (S. 324 f.).

Aus der vorgetragenen Weltbetrachtung und Vorstellung von der in dem Tode Christi vollzogenen Erlösung ergibt sich nun für die paulinische Anschauung folgendes Bild von der Wirkung der Erlösungstat Christi: Die „Errettung" ist eschatologischer Akt und zwar Errettung vom Gericht und von der Verfallenheit unter die endgültige Vernichtung. „Rechtfertigung" und „Versöhnung" sind nur Etappen auf dem Wege der Errettung, das „neue Leben" besteht nicht in neuer ethischer Qualität des Personlebens, sondern es ist bereits wirkliches physisches, und zwar unvergängliches Leben. In der vorchristlichen Zeit war der Mensch durch die Wirkung der Sünde erstorben und konnte sich darum nicht selbsttätig den Wünschen des inneren Menschen dienstbar machen, vielmehr mußte er „als leblose Maschine" tun, wozu ihn die ihn beherrschende

Sünde zwang (S. 116). Der Getaufte aber ist auf Christi Tod getauft. Dieser sarkische, abgestorbene, der Sünde gehörige Leib ist durch die Taufe in den Tod begraben, abgestorben. Der alte Mensch ist mitgekreuzigt, der der Sünde gehörige Leib vernichtet. Nun ist der entgegengesetzte Zustand eingetreten. Der äußere Mensch ist wie durch ein neues übersinnliches Blut, eine neue übersinnliche Lebenspotenz, den Geist, wiederbelebt worden, hat darum die Freiheit von der Sündenmacht und die Fähigkeit zurückerlangt, im Dienste der Gerechtigkeit zu handeln. Die Fähigkeit, sittlich zu handeln, liegt also in dem neuerwachten Leben des äußeren Menschen, also einem physischen Leben, gerade so wie die Unfähigkeit dazu in der Ertötung derselben, im physischen Tode lag. Daraus ergibt sich unmittelbar die „einfach logische Konsequenz", nun auch dieser physischen Neuheit des Lebens entsprechend zu wandeln (S. 117 ff.).

Wie durch die Taufe, so wird auch durch das Abendmahl der Besitz des Pneuma gewonnen (S. 273. 290). Das Pneuma konnte erscheinen in Gestalt einer Wolke, eines Felsens, aus dem Wasser fließt, in Gestalt von Himmelsbrot, daher auch in Gestalt des Brotes und des Weines des Abendmahls. Durch dies physisch wirkliche Empfangen des Pneuma als Leibesstoff Christi ist zu folgern, daß durch die Taufe, wie auch durch das Abendmahl, die Teilhabenden ein Leib werden. Der Leib Christi besteht aus Geistsubstanz. Darum kann er die Leiber der Gläubigen durchdringen und zu seinen Gliedern machen (S. 271). Der Christ ist mit Christus „ein Geist" in dem Sinne einer pneumatischen Substanz, die auch ein Durchströmen des Leibes, ein Eingehen des Herrn in den Leib ermöglicht. In der Auferstehung gehen nicht nur die sittlichen, sondern auch die physischen Qualitäten des Geistes Christi auf die Gläubigen über. Der Herr, der der Geist ist, dringt in die einzelnen Gläubigen kraft der Vielteilbarkeit und Emanationsfähigkeit der pneumatischen Substanz ein. Die Auferweckung erfolgt nicht durch irgendwelche forensische Willensakte Gottes, sondern ist an den sinnlich-realen Sitz des Pneuma durch die leibliche Gemeinschaft mit Christus geknüpft (S. 269 ff.).

In breiten Strichen entwickelt Kabisch von der geschilderten Gesamtbetrachtung aus in Kapitel 4—6 die paulinischen Vor-

stellungen vom Tage des Gerichts, von der Auferstehung und der Errettung und vom messianischen Reich in seinen irdischen Anfängen, in seiner himmlischen Dauer und in seiner Vollendung. Aber dabei kommt er mannigfach in Widerspruch mit den Aussagen des Apostels, da er nicht eine allgemeine Auferstehung der Toten annimmt, sondern nur eine Auferstehung der Gerechten, und da er das Gericht als einfache Vertilgung der nichtgöttlichen Substanz betrachtet, die durch die göttliche Substanz ins Nichts zurückgeführt werde. Das Gericht als richterlicher Akt Gottes oder Christi liegt deutlich in den paulinischen Briefen vor, ebenso daß auch die Gläubigen vor Christi Richterstuhl erscheinen müssen und nicht nur ohne Gerichtsakt in das Reich eingehen. Auch ist es fraglich, ob Paulus das endgültige Schicksal der Verlorengehenden als physische Vernichtung vorgestellt hat. Sodann liegt bei Paulus der Gedanke der Universalität des Heils vor. Wie verhält sich dieser zum Gerichtsgedanken?

Das Buch von Kabisch ist bei seinem Erscheinen zwar als eine wissenschaftliche Leistung gewürdigt worden, und doch ist Kabischs Stimme fast wie die des Predigers in der Wüste verhallt. Man las es, fand es aber einseitig und übertrieben und legte es wieder beiseite. Nur bei einzelnen hat es gewirkt.

Dennoch ist es ganz richtig, daß die Predigt vom gekommenen Gottesreich im Munde des Täufers wie Jesu eschatologische Verkündigung war. Ebenso richtig ist, daß die urapostolische Predigt eschatologischen Charakter hatte. Bei Kabisch tritt aber ein Begriff der Eschatologie auf, welcher verwirrend wirken konnte und teilweise auch so gewirkt hat. Er gebraucht ihn unbesehen in einem viel weiteren Sinne als er landläufig war und ist. Wir pflegen mit Eschatologie die Lehre von der Auferstehung der Toten, der Wiederkunft Christi, dem Gericht und der Endvollendung zu bezeichnen. Das ist der in den biblischen Theologien und den Dogmatiken geläufige Begriff. Kabisch aber begreift unter Eschatologie die ganze Zeit des neuen Äons, welcher mit dem Auftreten Christi beginnt. Dazu liegt eine Berechtigung vor, da es tatsächlich die Anschauung des Urchristentums gewesen ist, daß der alte Äon mit dem Kommen des Messias abgelaufen sei,

mögen auch erst die Zeiten des neuen Weltzeitalters beginnen. Das hat jedoch die theologische Untersuchung auch vor Kabisch gewußt und berücksichtigt. Daher begegnet es ihm, daß er auch offene Türen einrennt.

Es ist die wunderbare Eigenart des Evangeliums, daß es nicht nur Eschatologie ist. Wäre es rein eschatologisch, so hätte es das Geschick mit der zeitgenössisch jüdischen Apokalyptik und mit der den damaligen Orient wie Okzident durchflutenden Erwartung eines Weltheilandes geteilt, es wäre in Vergessenheit versunken. Aber in der Predigt Jesu ragen grundlegende Elemente weit über alle Eschatologie hinaus, wie ja auch seine Person nicht in die Schranken des Judentums und der damaligen Zeit gebannt werden kann. Ganz uneschatologisch ist alles, was auf die Lebensverbindung der Jünger mit ihrem Herrn schon in diesem Leben zielt, die Gottgeeintheit, zu der Christus schon auf dieser Erde führen will. Aus diesem Grunde hat auch alle christliche Ethik einen andern als eschatologischen Charakter. Kabisch beabsichtigte ursprünglich, eine paulinische Ethik vom eschatologischen Gesichtspunkt aus zu schreiben, wozu er nicht gekommen ist. Das Buch über die Eschatologie sollte nur die Vorarbeit sein. Er war danach von vornherein meines Erachtens der paulinischen Ethik gegenüber prinzipiell unrichtig eingestellt, da die paulinische Ethik nur von der Grundlage der Ethik Jesu aus geschichtlich verstanden werden kann.

Kabisch hat Paulus weltabgewandt genannt. Damit wird dem Manne unrecht getan, der gerade die großen Städte des Orients aufgesucht hat, um dort Mission zu treiben, und der als ethische Maxime das Wort geprägt hat: Alles ist euer, Welt, Leben, Tod, das Gegenwärtige, das Zukünftige (1. Kor. 3, 21 f.).

Aber auch Kabischs Gesamturteil über Paulus ist schwerlich richtig. Mag Paulus als Pharisäer Eudämonist gewesen sein – wir können das nicht mehr feststellen, es ist aber nicht gerade wahrscheinlich – als Christ war er es nicht. Die beiden Pole seines Lebens waren nicht der Drang zum Leben und das Grauen vor dem Tod, die Kompaßnadel seines Lebens hatte nur eine Richtung. Das war Christus, und in Christus Gott. Nicht nur war er von heißer Sehnsucht nach der himmlischen Vereinigung

mit dem himmlischen Christus erfüllt, sondern schon in diesem Leben kannte er keinen andern Gedanken und keinen andern Lebensinhalt als Christus, der ihm das Abbild Gottes ist. Damit aber ist auch Paulus ebenso über die reine und ausschließliche Eschatologie hinausgehoben, wie es Christus selbst war. Ob in diesem Leben oder in dem zukünftigen himmlischen, er weiß sich in einer Lebensverbindung mit Christus, die keine Macht der Erde und auch kein Tod verzehren kann. Das ist der Pulsschlag seines Lebens. Ja, er kann sogar ringen, ob er wünschen soll, abzuscheiden und bei Christus zu sein oder aber hier auf Erden weiter zu wirken.

An Paulus können wir aber daher auch die charakteristische Betrachtung machen, daß es auf den Grundinhalt seines Glaubens keinen Einfluß hat, ob er die Parusie Christi auf Erden erleben wird oder nicht. Mit der letzten Wahrscheinlichkeit hat er ja gegen Ende seines Lebens selbst gerechnet. Daraus ist ersichtlich, daß nicht das Eschatologische als solches das Entscheidende ist, sondern der Kern, der bereits in der Eschatologie Jesu liegt, daß nämlich durch das Evangelium der Mensch sich unmittelbar und täglich und stündlich vor die Heiligkeit Gottes gestellt weiß. Denn Gott kann von uns diese Nacht unsere Seele fordern.

Mit diesem Einwand soll gewiß nicht der Versuch gemacht werden, die urchristliche Eschatologie ihrer Bedeutung zu entkleiden. Nur das aber ist gewiß, daß man in der Eschatologie nicht den eigentlichen Schwerpunkt der christlichen Verkündigung erblicken darf. Kabisch hat nachgewiesen, daß in weitem Umfang die urchristliche Eschatologie mit der spätjüdischen übereinstimmt, der Gegensatz der beiden Weltzeiten, die Vorstellung von der Herrschaft des Satans und der Geistermächte über diese Welt und die Grundlage der Geistlehre, sodann auch die Vorstellung von den letzten Dingen. Hier haben wir die geschichtlichen Analogien und Zusammenhänge. Ergaben sich unlösliche Schwierigkeiten für die nach außen ausschauende religionsgeschichtliche Betrachtung, um die Theologie des Apostels zu fundamentieren, hier ist der Mutterboden nachgewiesen, aus dem die urchristlichen eschatologischen und verwandten Anschauungen erwachsen sind.

Man wird Kabisch auch darin zustimmen müssen, daß die pauliniſche Geiſtlehre ohne Subſtantialität des Pneuma nicht vorzuſtellen iſt. Die Auferſtehungslehre des Apoſtels ſteht mitten inne zwiſchen der griechiſchen Lehre von der Unſterblichkeit der Seele und der jüdiſchen Lehre von der irdiſchen Materialität auch der zukünftigen Welt. Sie vertritt die Anſchauung, daß der Auferſtehungsleib ein ſubſtantieller iſt. Aber dieſe Körperlichkeit iſt keine irdiſch-materielle, ſondern die Körperlichkeit des Pneuma, deſſen Erſcheinungsform Lichtglanz iſt. Daß das für uns ſchwer vorſtellbar iſt, kann kein Gegengrund dagegen ſein, daß Paulus ſo gedacht hat.

Wie Paulus zu dieſer Anſchauung gekommen iſt, läßt ſich jedoch ſagen. Dieſe Vorſtellung hat zwei Wurzeln, die eine iſt die verwandte im damaligen Spätjudentum begegnende Anſchauung, die bereits der vorchriſtliche Paulus gekannt hat, die andere die Erſcheinung des auferſtandenen Jeſus, den der Apoſtel geſehen hat. Denn an der Richtigkeit dieſer Behauptung des Paulus zu zweifeln, ſteht uns meines Erachtens nicht zu. Alſo konnte er zu keiner anderen Anſchauung gelangen. Das hat die geſchichtliche Forſchung feſtzuſtellen, wenn es ſich auch um Dinge handelt, deren wirkliches Verſtändnis jenſeits der irdiſch-menſchlichen Erfahrung liegt, die auch alles Tranſzendente nur nach irdiſchem Maßſtab vorſtellen und beurteilen kann.

Kabisch will keine pauliniſche Chriſtologie oder Glaubenslehre bieten, aber doch trägt er eine ganz beſtimmte Theorie über den pauliniſchen Chriſtus und die Erlöſungslehre vor. Allein es ſind die ſtärkſten Bedenken gegen dieſelbe zu erheben. Keine eindringendere theologiſche Betrachtung wird zugeben, daß nach Paulus Chriſtus nur äußerlich den von der Sünde beherrſchten Fleiſchesleib angezogen habe und dadurch den übrigen Fleiſchesweſen ähnlich geworden ſei. Danach hätte Paulus eine Form der Gnoſis vertreten, verwandt derjenigen, gegen welche wenige Jahrzehnte ſpäter Johannes mit ganzer apoſtoliſcher Kraft aufgetreten iſt.

Und die Erlöſungslehre wird ſtark vergröbert, wenn man ihr Weſen in der phyſiſchen Veränderung des Gläubigen erblickt. Zwar iſt richtig von Kabisch beobachtet worden, daß Paulus auch eine

substantielle Verbindung zwischen Christus und dem Gläubigen annimmt, und daß Taufe und Abendmahl durch Vermittlung des Pneuma eine solche Verbindung herstellen und aufrechterhalten. Paulus ist tatsächlich der Meinung, daß das Einwohnen des Pneuma Christi die Grundlage für die zukünftige Auferstehung des Christen ist. Aber sowie man auch nur den Nachdruck auf diese physisch-hyperphysische Seite des Christseins legt, geschweige denn sie als beherrschend betrachtet, kommt man in Widerspruch mit der paulinischen Anschauung. Denn auf das allerstärkste hat der Apostel Röm. 6—8 die ethische Seite des Christenstandes betont und herausgearbeitet, ohne die es für ihn kein wirkliches Christentum gibt. Die Klammer für diese beiden scheinbar auseinanderfallenden Seiten seiner Heilspredigt liegt in der Forderung, daß der Christ Nachahmer Christi sein muß, d. h. in seinem Leben nachzubilden hat, was der irdische Christus vorgelebt hat. Denn dessen Erdenleben war bereits ganz von der Kraft des Pneuma beherrscht und durchdrungen.

Immerhin ist festzustellen, daß Kabisch mit seiner Pneumalehre zu einem ähnlichen Ergebnis kommt wie Lüdemann. Beide gehen von verschiedenen Ausgangspunkten aus, Lüdemann kommt von der Anthropologie her, Kabisch von der Eschatologie. Auch hat Kabisch die Substantialität des Pneuma stark übertrieben. Aber beider Untersuchungen zeigen übereinstimmend, daß die damalige Paulusforschung den Apostel viel zu sehr spiritualisiert hat. Seine Erlösungslehre muß realer gefaßt werden.

E. Teichmann.

Eine weitere Untersuchung über die Eschatologie des Paulus bot E. Teichmann, Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehung zur jüdischen Apokalyptik, 1896. Er tadelt stark an Kabisch die Außerachtlassung der wichtigsten theologischen Begriffe, „die ungeheuerliche Übertreibung" des Gedankens von der Stofflichkeit des Pneuma und die Gewaltsamkeit der Exegese. Namentlich aber hat ihn auf den Plan gerufen der Versuch Kabischs, die paulinische Eschatologie als ein einheitliches Ganzes zu verstehen. Er seiner-

seits ist angetan von dem Pfleidererschen Gedanken, daß sich gerade in diesem Teil des Paulinismus Antinomien stark aufdrängen, die auf die Abhängigkeit des Apostels teils von jüdischen, teils von hellenistischen Ideen zurückzuführen seien. So verfolgt seine Untersuchung den Zweck, diese Antinomien aufzuzeigen und geschichtlich zum Verständnis zu bringen. Er kommt zu dem Ergebnis, daß Paulus ursprünglich auf dem Boden der jüdischen Eschatologie gestanden habe, der immer stärker werdende Einfluß der hellenistischen Gedankenelemente ihn dazu in zahlreiche Antinomien geführt und schließlich die jüdische Eschatologie aufgelöst habe. In den früheren Briefen sei ein Vorwiegen der palästinensischen Anschauungen zu bemerken, während sich die hellenistischen Einflüsse mehr in den späteren Briefen, besonders in 2. Kor. und Phil. geltend machen. Daneben lasse sich eine spezifisch christliche Gedankenreihe nicht verkennen. Sie trete überall hervor, wo Paulus die Konsequenzen aus der Lehre von der Verleihung des Pneuma aus Gnaden auf Grund des Glaubens ziehe.

Die Erwartung des baldigen und plötzlichen Kommens des Messias einerseits, andererseits die durch die Wehen vorbereitete Ankunft des Messias, dazu die Verbindung von Parusie und Totenauferstehung finden sich bei Paulus ganz in derselben Weise wie in der palästinensisch jüdischen Apokalyptik. 1. Thess. 5 sei die Vorstellung des Paulus noch, daß die Christen mit ihren irdischen Leibern in das Gottesreich eingehen würden. Das scheine der Apostel auch noch 1. Kor. 6, 14 ff. vorauszusetzen (S. 36). Die Wiederherstellung des früheren Leibes finde statt, wenn der Messias erscheint.

An die Stelle dieser noch jüdischen Erwartung trat dann aber die Verwandlungslehre, die noch einige Beziehungen zur jüdischen Apokalyptik hat, aber bei Paulus erst durch den christlichen Gegensatz von Fleisch und Geist begründet ist. Hier also tritt zum ersten Male der eigentlich paulinische Gedankengang in Wirksamkeit. Aber er ist noch kompromißartig und wird daher alsbald durch die Vorstellung vom ununterbrochenen Weiterleben abgelöst. In dem Moment des Sterbens wird der Mensch mit dem neuen präexistenten Leibe bekleidet und geht direkt in die himmlische Welt ein. In

diesen Vorstellungen ist Paulus von hellenistischen Einflüssen abhängig.

Auch in seinen Vorstellungen vom Gericht ist Paulus zunächst bis in Einzelheiten hinein abhängig von der jüdischen Eschatologie. Dagegen beseitigt er später durch die konsequente Ausbildung seiner Pneumalehre die Vorstellung vom Gericht überhaupt und kommt kraft seines Universalismus zur Anschauung von der Beseligung aller. In der so ausgestalteten Lehre vom Pneuma haben wir die eigentliche christliche Schöpfung des Apostels.

Erhob Teichmann gegen Kabisch den Vorwurf der Gewaltsamkeit der Exegese, so unterliegt seine Auslegung des Paulus keinen geringeren Bedenken. Der geschilderte Entwicklungsgang der paulinischen Anschauungen läßt sich an den Briefen nicht durchführen. Im ersten Thessalonicherbrief vertritt Paulus nicht mehr die jüdische Auferstehungslehre, und der Gedanke der Verwandlung ist wohl eine Übergangsvorstellung auf dem Wege zu der andern vom ununterbrochenen Weiterleben, sondern sie ist gebildet auf Grund der Erwartung des bald eintretenden Wiederkommens Christi und der damit gegebenen Notwendigkeit von Aussagen über das Schicksal derer, die dann am Leben sind. Paulus hat die Gerichtserwartung niemals aufgegeben, ebensowenig die Vorstellung von solchen die gerettet werden und die verloren gehen. Daß alle beseligt werden, hat er nicht ausgesprochen. Und so ließen sich noch eine Reihe von entscheidenden Beanstandungen der Exegese Teichmanns erheben.

Sein Grundfehler war, daß er sich von dem Gedanken Pfleiderers von der Hellenisierung des Christentums durch Paulus hat faszinieren lassen. So ist er zu dem Versuch geführt worden, einer Entwicklungslinie nachzuspüren, die in den Paulusbriefen nicht existiert, ganz abgesehen davon, daß es, wie neueste Untersuchungen zeigen, als zweifelhaft zu betrachten ist, ob man den Philipperbrief zeitlich hinter die Korintherbriefe zu setzen hat. Schweitzer hat recht, wenn er von Teichmann sagt, er liefere die glänzendste Widerlegung der Theorie von der Hellenisierung der paulinischen Eschatologie, ohne es zu wollen, und tue in Wirklichkeit nur dar, was aus ihr geworden wäre, wenn sie griechischen

Einflüssen ausgesetzt gewesen wäre.[1]) Zwei so grundverschiedene Anschauungen, wie sie die jüdische von der Wiederherstellung des Fleisches in der Auferstehung und dem ununterbrochenen Weiterleben auf Grund der Geistbegabung sind, haben sich innerhalb der christlichen Lebensperiode des Apostels nicht abgelöst. Keine geschichtliche Untersuchung wird innerhalb der christlichen Entwicklung des Paulus so einschneidende Erlebnisse nachweisen können, daß eine derartige innere Umstellung die Folge hätte sein können. Im Gegenteil, man muß annehmen, daß in diesen grundlegenden Fragen christlicher Hoffnung des Apostels Anschauungen von vornherein festgestanden haben, mögen immer in der Ausgestaltung im einzelnen Veränderungen möglich sein. Wer solche Widersprüche oder Antinomien in die christliche Gedankenwelt des Paulus hineinträgt, tut ihm bitter unrecht.

Hätte Teichmann nicht so stark unter dem Einfluß von Pfleiderers Auffassung des Paulinismus gestanden, so hätte er von seinen eigenen Voraussetzungen aus in eine eher zum Ziele führende Richtung gedrängt werden können. Schon Kabisch hatte auf die Vielgestaltigkeit der messianischen Hoffnungen des Judentums und auf die Buntscheckigkeit des in den verbreitetsten damaligen apokalyptischen Sammelwerken entworfenen Zukunftsbildes hingewiesen. Nur war er der Meinung, daß zwar die jüdischen Kompilatoren das Widersprechendste nebeneinander gestellt hätten, Paulus dagegen ein einheitliches Zukunftsbild entworfen habe. Teichmann dagegen urteilt, Paulus habe die apokalyptische Literatur nicht nur auf das Genaueste studiert, sondern die dort vorgetragenen Ideen und Vorstellungen seien in der gleichen Mannigfaltigkeit auch auf ihn übergegangen. Jüdisches und Hellenistisches habe sich in ihm nahe beieinander lagern müssen, ohne daß sich der Apostel des prinzipiellen Unterschiedes bewußt geworden wäre. Er nahm diese verschiedenen Elemente in derselben Mischung auf, in der sie schon in jenen Schriften vorhanden waren.

In diesem Urteil liegt meines Erachtens eine Verkennung der geistigen Eigenart des Paulus vor. Er hat nicht wahllos Jüdisches

[1]) Geschichte der Paulinischen Forschung, S. 60.

angeeignet oder beibehalten, sondern als Apostel die Elemente seiner Weltanschauung umgeschmolzen von seiner Erfahrung Christi aus. Damit ist gegeben, daß er als Christ abgestoßen hat, was sich mit dem in seiner Seele lebenden Bilde Christi nicht vereinigen ließ. Nun weist aber Teichmann selbst darauf hin, daß sich die jüdische Apokalyptik des siegreichen Geistes der hellenischen Philosophie nicht habe erwehren können. Bald mehr, bald minder sehe man ihre Spuren durch das jüdische Gewand hindurchschimmern. So sei jenes eigentümliche Gemisch aus Jüdischem und Hellenischem entstanden, wofür der slawische Henoch, die Apokalypse des Baruch und das Testament des Abraham die hervorragendsten Zeugen seien (S. 2). Hier liegt also eine nachweisbare Quelle vor, aus der in die Anschauungen des Paulus griechische Elemente eingeströmt sein können. Die jüdische Apokalyptik ist die Vermittlerin, und Paulus ist mit derartigen Zukunftsbildern, ohne daß wir das im einzelnen kontrollieren können, schon als Pharisäer bekannt geworden.

Wäre derartigen Überlegungen Folge gegeben worden, so hätte mancher Irrweg in der paulinischen Forschung vermieden werden können.

A. Schweitzer.

A. Schweitzers *Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, 1911, gibt zwar keine eigentliche selbständige Darstellung des Paulinismus, aber durch das ganze Buch hindurch ist eine so bestimmte und geschlossene Gesamtbeurteilung das Prinzip der Kritik, daß man an dieser Untersuchung nicht vorübergehen darf. Es liegt auch in dieser Schrift Schweitzers etwas Großzügiges, wie immer man sich zu seinen Ergebnissen stellen mag.

Er sieht die große und noch immer ungelöste Aufgabe der Geschichtswissenschaft vom ältesten Christentum darin, die Entwicklung der Lehre Jesu zum altgriechischen Dogma, wie es in den Werken des Ignatius, Justin, Tertullian und Irenäus zutage tritt, verständlich zu machen. Wie konnte auf Grund der Wirksamkeit des Herrn und des Glaubens der Urgemeinde das Lehrsystem des

Paulus entstehen? Wie ist aus diesem das altgriechische Dogma hervorgegangen? Das System des Heidenapostels steht der Lehre Jesu als etwas ganz Eigenartiges gegenüber, und erweckt nicht den Eindruck, aus ihr „hervorgegangen" zu sein. Wie ist aber eine derartige Neuschaffung der christlichen Gedanken kaum zwei oder drei Jahrzehnte nach dem Tode des Herrn denkbar? Die heutige Wissenschaft ist weit davon entfernt, erklärt zu haben, wie aus der Lehre Jesu der Paulinismus und das griechische Dogma entstanden sind. Das Problem ist dahin zu formulieren, daß man nachweisen muß, wie das ursprünglich rein jüdisch-eschatologische Evangelium nach Form und Inhalt griechisch geworden ist.

Mit der konsequenten Geltendmachung der jüdischen Eschatologie für das Verständnis der Lehre Jesu und seines Wirkens ist, so führt Schweitzer aus, ein neues Faktum für die Grundlegung der Dogmengeschichte gegeben. Die Lehre Jesu ragt in keiner Anschauung aus der jüdischen in eine nichtjüdische Welt hinein, sondern stellt nur eine tiefethische und vollendete Fassung der zeitgenössischen Apokalyptik dar. Der Anfangspunkt des Evangeliums ist nach den in den Synoptikern überlieferten Tatsachen ausschließlich jüdisch-eschatologisch. Demnach hat die Dogmengeschichte darzutun, wie sich das rein Jüdisch-Eschatologische zum Griechischen entwickelt hat. Die bisher geübten Auskünfte und Unklarheiten sind außer Kurs gesetzt.

Das Problem des Paulinismus hängt aber nicht bloß an der Frage, was Paulus mit dem Griechentum, sondern auch, was er mit dem Urchristentum gemeinsam habe. Die letztere Frage wird dahin beantwortet, daß das eben die Eschatologie sei, der Glaube an die Messianität des gestorbenen und auferstandenen Jesus, und die Erwartung seiner unmittelbar nahen Parusie, dagegen dient der Beantwortung der ersten Frage ein großer Teil des Schweitzerschen Buches.

Mit aller Energie vertritt Schweitzer die These, Paulinismus und Griechentum haben keine Gedanken miteinander gemeinsam, nur die religiöse Sprache der Griechen hat auf den Apostel eingewirkt. Er hat das Christentum nicht hellenisiert. Seine Vorstellungen sind von denen der griechischen Philosophie und denen der Mysterien-

religionen in gleicher Weise unterschieden. Die beigebrachten Beziehungen und Analogien können einen Vergleich, der auf das Wesen und die besondere Bedingtheit der Gedanken geht, nicht aushalten. „Interessant ist überdies, daß diejenigen, die Paulus aus dem Orientalisch-Griechischen der Mysterienreligionen erklären, das mehr Philosophisch-Hellenische, das die Normaltheologie an ihm entdeckt haben will, auf das entschiedenste in Abrede stellen, womit der Teufel durch Beelzebub ausgetrieben ist. Andererseits kommt der religionsgeschichtlichen Forschung das Verdienst zu, dem „Vergeistigen" und „Psychologisieren", das ein Menschenalter hindurch geübt worden war, ein Ende gesetzt zu haben" (S. 186).

Danach kann die Lösung nur darin liegen, daß man vom Griechischen in jeder Form und in jeder Mischung absieht und die Einseitigkeit wagt, die Lehre des Heidenapostels ausschließlich aus dem Jüdisch-Urchristlichen begreifen zu wollen. Damit ist zunächst gegeben, daß die Eschatologie im vollen Umfang, wie ihn die Aussagen der Briefe erheischen, aufrecht zu erhalten ist.

Nun wirft aber Schweitzer selbst sehr mit Recht die Frage ein, ob es gelingen könne, die Mystik der Erlösungslehre und das Sakramentale aus dem Jüdisch-Eschatologischen zu erklären. Er findet den Versuch nicht so aussichtslos, wie es nach den allgemeinen Erwägungen, daß das Judentum weder Mystik noch Sakramente kannte, scheinen möchte. Es handele sich ja nicht um das Judentum als solches, sondern um die Apokalyptik, die eine besondere und selbständige Erscheinung innerhalb desselben darstellt und ganz eigenartige Voraussetzungen bietet. Bei der Analyse des Naturhaften der Erlösungslehre und der Sakramente zeigt sich, wie die eschatologische Bedingtheit der hierher gehörigen Vorstellungen allerorts durchbricht. Daß des Paulus Erlösungsmystik und Sakramentslehre der Eschatologie angehören, ist für Schweitzer offenbar. Die aufs höchste gesteigerte Zukunftserwartung mußte „irgendwie" das Vermögen besitzen, sie hervorzubringen. „Sind Trieb und Nötigung, denen sie dabei gehorchte, erkannt, so ist der Paulinismus begriffen, da er seinem Wesen nach nichts anderes sein kann als eine eschatologische Mystik, die sich mit Hilfe der griechischen religiösen Sprache darstellt" (S. 188).

Die sakramentalen Tendenzen treten gleich in der Zukunftserwartung, die zum Christentum führen sollte, zutage. Nicht erst Paulus hat das Mysterienhafte an Taufe und Abendmahl herangetragen. Schon die Taufe des Johannes war nicht nur ein Symbol der Reinigung in der Buße, sondern sie soll an sich die Errettung irgendwie garantieren. Der Vorgang aber, der etwas gibt und bewirkt, ist als Sakrament anzusehen. Die Art, wie Paulus von der Taufe und dem Herrenmahl redet, erweckt auch nach Schweitzer den Eindruck, als ob er das Wirkungskräftige der Handlung nicht erst neu behaupte, sondern als etwas Gegebenes und Selbstverständliches voraussetze

Man sollte meinen, nun müsse er untersuchen, ob diese Ordnungen nicht auf Jesus selbst zurückgingen. Das tut er aber nicht, sondern hält es für überaus wahrscheinlich, daß der Täufer und das Urchristentum eschatologische Sakramente geschaffen haben, die Paulus nur zu übernehmen hatte. Das denkt er sich so, daß diejenigen, die unmittelbar vor der hereinbrechenden Herrlichkeit standen, ein Verlangen danach tragen mußten, für ihre Person zur Gewißheit der Teilnahme an derselben zu kommen und sich greifbare Garantien für die Errettung aus dem kommenden Gericht anzueignen. Der Begriff der „Zeichnung" und „Versiegelung" spiele in der Apokalyptik eine gewaltige Rolle. Entsprechende Veranstaltungen seien danach geradezu ein Produkt jener intensiven Zukunftserwartung.

Aber wie kam Paulus zu dem Paradoxon, daß die Gläubigen mit Christus in Gemeinschaft stehen, mit ihm Tod und Auferstehung erleben und zur neuen, von der Fleischlichkeit befreiten Kreatur werden?

Alle bisherigen Erklärungsversuche werden abgelehnt, weil sie von der einfachen Tatsache des Todes und der Auferstehung Jesu direkt auf dasjenige schließen wollten, was sich an den Gläubigen ereignen soll. In Wirklichkeit könne nur ein allgemeines Geschehen in Frage kommen, welches in der dem Ende unmittelbar vorhergehenden Zeit an Jesus und den Gläubigen als einer zusammengehörigen Menschheitskategorie Sterben und Auferstehen wirke und die Zukunft in die Gegenwart vordatiere. Diese allgemeine Tat-

sache wird nun gefunden in der Besonderheit der Weltlage zwischen dem Tode Jesu und seiner Parusie. Der Apostel konstatiert ein Ineinander des noch natürlichen und des schon übernatürlichen Weltzustandes, das an Christus und den Gläubigen als ein offenes oder verborgenes Wirken von Sterbens- und Auferstehungskräften real wird, und zwar an ihnen allein. Die Lehre von dem Tode und der Auferstehung Jesu und die Mystik der Erlösung sind miteinander kosmisch bestimmt, und die eschatologische Mystik ist prädestinatianisch.

Von dieser Gesamtbetrachtung aus werden sodann noch weitere Probleme des Paulinismus in gewaltsamer und unbefriedigender Weise beurteilt, das Verhältnis des Apostels zum historischen Jesus, seine Stellung zum Universalismus und zum Gesetz, sein Ausgleich zwischen Prädestinations- und Sakramentslehre, sowie die rätselhafte Stellung, welche die älteste Dogmengeschichte zum Heidenapostel eingenommen hat.

Es ist nicht schwer, an dieser Konstruktion Schweitzers Kritik zu üben. Je weiter man in ihrer Darstellung voranschreitet, um so stärker machen sich die unüberwindlichen Schwierigkeiten geltend. Mit scharfem Blick hat er die Schwächen der Theorien gesehen, die den Apostel Paulus aus dem Hellenismus oder aus der Religionsgeschichte oder aus psychologischer Entwicklung heraus verstehen wollten. Einschneidend und vernichtend sind oft seine Urteile. Da ist es erstaunlich, daß er nicht erkannt hat, wie seine Theorie an Unwahrscheinlichkeit hinter den andern nicht zurücksteht. Ritschls Urteil war durchaus richtig, daß man zum Verständnis des Paulus das Urchristentum heranziehen müsse. Aber wie tut das Schweitzer! Man kann ihn nur dahin verstehen, daß das eschatologisch gerichtete Urchristentum die eschatologische Erlösungsmystik und die damit verbundenen Sakramente geschaffen habe. Wie soll sich das aber geschichtlich vollzogen haben?

Diese Dinge waren fertig, im wesentlichen schon abgeschlossen, als Paulus sie überkam, wie Schweitzer annimmt. Das heißt aber, die Urgemeinde hatte sie nach dem Tode Jesu ausgebildet, von Sehnsucht nach eschatologischer Erlösung und von mystischen Gedanken durchtränkt. Paulus ist aber nur eine Zeit, die man

nach Monaten zu bemessen hat, er ist ganz kurze Zeit nach Jesu Tod Jünger geworden und hat seit seiner Bekehrung die grundlegenden Anschauungen des christlichen Glaubens nicht verändert. Was für eine fieberhafte religiös-produktive Arbeit müßte danach die Urgemeinde geleistet haben, um diese neuen Lehren und Ordnungen auszubilden und festzustellen. Und wie stark hätten sie in den allerersten Zeiten nach dem Hingang ihres Meisters sein Vermächtnis umgestaltet, während wir doch unwidersprechliche Belege dafür haben, daß sie sich bemühten, es so treu wie möglich zu bewahren.

So fehlen denn aber auch alle Voraussetzungen, die eine Hypothese wie die Schweitzers geschichtlich wahrscheinlich machen könnten. In der Überlieferung der Apostelgeschichte und in den Voraussetzungen, welche aus den paulinischen Briefen zu gewinnen sind, weist nichts auf gerade solche Ideen und Strömungen innerhalb der ältesten Christenheit hin, wie sie Schweitzer annehmen muß. Daß ihre Predigt eschatologisch war, ist selbstverständlich. Aber mit dieser Betonung ist, wie Schweitzer selber sieht, nichts getan. Es muß das Eigenartige, das, was dem Paulus den theologischen Charakter gibt, erklärt werden, dies aber hat Schweitzer in der Urgemeinde nicht nachgewiesen, weder daß es Mystik war, noch daß diese prädestinatianisch ist.

Es ist eine feine Beoachtung Schweitzers, daß man nicht von der einfachen Tatsache des Todes und der Auferstehung Jesu direkt auf dasjenige schließen darf, was sich an den Gläubigen ereignen soll. Es muß sich um allgemeines Geschehen handeln. Die Lehre vom Tod und der Auferstehung Jesu und die Erlösungsmystik haben kosmischen Hintergrund. Aber die große Frage ist, ob dies eschatologisch zu erklären ist, ob die in der Person Jesu gegebene Tatsache in der Besonderheit der Weltlage zwischen dem Tode Jesu und seiner unmittelbar bevorstehenden Parusie gegeben ist. Mir scheint bei Paulus vielmehr im Vordergrund zu stehen der Gegensatz zwischen Gott und der sündigen Menschheit, der durch die Erlösungstat Christi und die Einbeziehung der Menschheit — nicht der Prädestinierten — in sein himmlisches Leben überbrückt wird. Die Rettung wird bereits in der Gegenwart erfahren. Schon im

irdiſchen Leben der Gläubigen beginnen die Lebenskräfte des auferſtandenen Chriſtus ſich geltend zu machen. Schon hier iſt der Chriſt mit ſeinem Herrn auch durch pneumatiſch-leibliche Zuſammenhänge verbunden. Der Glaube des Paulus iſt ſchon gegenwärtiges Ergreifen des Heils.

Nun erſt kommt das eſchatologiſche oder beſſer geſagt geſchichtliche Moment zur Geltung. Der Gläubige wird einverleibt in eine Geſchichte, deren Abſchluß und Höhepunkt Chriſtus iſt, und deren Vollendung mit der Paruſie Chriſti beginnt. Der Chriſt hat und hat noch nicht. Er iſt mit Chriſtus verbunden und ſehnt ſich doch, auch leiblich bei ihm zu ſein. Das Verlangen nach der Wiederkunft Chriſti und der Vollendung des Gottesreiches iſt glühend. Aber es iſt nicht das Primäre und nicht das Entſcheidende, wie es die Eſchatologie Schweitzers hinſtellt. Des Paulus Theologie iſt gerade in ihrer Tiefe und Eigenart nicht aus der Eſchatologie zu verſtehen. Wäre Schweitzer im Recht, ſo hätte die Lehre des Paulus in der chriſtlichen Kirche von dem Zeitpunkt an und in dem Maße zurücktreten müſſen, wie die Paruſiehoffnung verblaßte oder wirkungslos wurde. Sie hat aber mehrfach im Verlauf der Geſchichte der chriſtlichen Kirche von neuem einen Siegeslauf angetreten. Denn die Reformation und andere Perioden haben in ihr den Pulsſchlag echten Chriſtenglaubens gefühlt. Auch gegen Schweitzer habe ich zu behaupten, daß in der Eſchatologie ein für jedes Chriſtenleben bedeutungsvolles Moment liegt, weil ſie das Doppelte in ſich birgt, einmal die Erwartung des Todes und das Ablegen deſſen, was uns von Gott und Chriſtus trennt, ſodann aber die Erwartung der kosmiſchen Aufrichtung des Reiches Gottes durch Chriſtus. Von allem Anfang des Chriſtenglaubens an ſind beide Seiten der Zukunftserwartung miteinander verankert. Bald tritt die eine, bald die andere Seite der ſo verſtandenen Eſchatologie ſtärker heraus.

Das führt uns aber auf den zentralen Fehler, an dem die Theorie Schweitzers krankt. Er hat vor Paulus auch Jeſus als Eſchatologiſten verſtehen wollen. In ſeiner *Geſchichte der Leben-Jeſu-Forſchung*, 2 Aufl. 1913 vertritt er die Anſchauung, Jeſus habe ſich auf Erden nicht ſchon für den Meſſias

gehalten, sondern für einen natürlichen Menschen, einen Davididen. Aber er erwartete, beim Weltende umgewandelt zu werden zu dem danielischen Menschensohn, dem göttlicher Charakter eignet. Das war sein Geheimnis, von dem er etwas auch seinen Jüngern offenbarte. In seiner medizinischen Dissertation: Die psychiatrische Beurteilung Jesu, 1913, lehnt Schweitzer es zwar ab, Jesus für einen Paranoiker zu betrachten, aber er tut das nur unter großen Abstrichen von der geschichtlichen Überlieferung über Jesus. In der Vorstellung Jesu, daß er bald die überirdische Erbschaft des davidischen Geschlechts antreten werde, erblickt er eine „Überwertigkeit", nicht aber eine Äußerung der Psychose. Dann wäre aber Jesus ein apokalyptischer Schwärmer gewesen, der sich dicht an der Grenze des psychisch Abwegigen befände.

Mit einer solchen Beurteilung Jesu wird die Entstehung der christlichen Kirche in Dunkel gehüllt. Wie von einer solchen Person die apostolische Predigt von dem auferstandenen und zur Rechten Gottes erhöhten Christus ausgehen konnte, wie die Pfingstüberlieferung begreiflich gemacht werden soll, wie gerade von Jesus eine so ungeheure Wirkung auf die Menschheit ausgegangen ist, während andere Messiasprätendenten im Strome der Geschichte untergetaucht sind, darauf vermag Schweitzer keine befriedigende Antwort zu geben. Und worin hat es seinen Grund, daß die eschatologische Predigt der christlichen Kirche sehr bald zurücktrat, und doch die Kirche Trägerin von Lebenskräften blieb, die außerhalb ihres Bereichs nicht zu finden sind, und die sie auf den geschichtlichen, den gestorbenen und auferstandenen Christus zurückführte?

So endet diese Hypothese mit einem großen Fragezeichen. Die Entwicklung der Lehre Jesu über Paulus hinweg zum altgriechischen Dogma hat Schweitzer geschichtlich nicht begreiflich gemacht.

4. Kapitel.

Die Wendung von der theologischen zur religiösen Betrachtung.

Der vorgeführte Entwicklungsgang der Paulusforschung hat eine Begleiterscheinung hervorgerufen, auf welche nunmehr einzugehen ist. Seit F. Chr. Baur hat man, in welcher Richtung man dies auch geschehen denken mochte, Paulus als denjenigen verstanden, der der christlichen Religion erst das eigentliche Gepräge gegeben habe. Er gilt als der Schöpfer der christlichen Theologie. Denn Jesu Verkündigung ist Evangelium gewesen, nicht Theologie, und die vorpaulinische Gemeinde wurde als noch stark in jüdischen Anschauungen befangen gedacht, die es nur eben zu Ansätzen gebracht habe, das Neue auch in seiner geschichtlichen und religiösen Bedeutung zu erfassen.

Da konnte die Reaktion nicht ausbleiben, ob denn diese Betrachtung nicht eine Einseitigkeit in sich trage. Denn es mußte die Frage gestellt werden, ob damit die Bedeutung der ältesten christlichen Gemeinde nicht unterschätzt werde, und namentlich, ob auf diese Weise Paulus nicht im Vergleich mit Jesus und dem Evangelium auf ein zu hohes Piedestal erhoben werde. Während die erstgenannte Möglichkeit in der Forschung mehr zurücktrat, als zu erwarten gewesen wäre, ist das geschichtliche Verhältnis, in welchem Paulus zu Jesus stand, zum Gegenstand zahlreicher Untersuchungen gemacht worden.

Noch nach einer andern Richtung hin war eine Reaktion unausbleiblich. Paulus war ganz überwiegend als theologischer Denker gefaßt worden, ja manchmal sogar als Systematiker. Seine theologische Auseinandersetzung mit der ältesten Gemeinde über die Geltung des Gesetzes und die Rechtfertigung aus Glauben, die lehrhaften Ausführungen über religiöse, ethische oder geschichtsphilosophische Fragen in mehreren seiner Briefe konnten zu der Annahme verleiten, daß nach dieser Seite hin der Schwerpunkt der Paulusforschung zu legen sei. Dieser Versuchung waren die meisten,

die das Wort ergriffen, erlegen, und die Sache wurde nicht besser, als man Paulus in religionsgeschichtliche Beleuchtung stellte.

Daher war es nur naturgemäß, daß man allmählich anfing, sich darauf zu besinnen, daß Paulus in erster Linie Apostel und Missionar gewesen ist, und es daher die erste Aufgabe der geschichtlichen Forschung sein muß, den Pulsschlag seiner Frömmigkeit und seines Glaubens zu fühlen. Theologe ist er ja ohne Frage gewesen, und seine hohe Bedeutung für die Ausbildung der christlichen Lehre kann nicht verkannt werden; aber was er der damaligen Welt hat bringen wollen, war nicht Theologie oder Lehre, sondern das Evangelium. Der Siegeslauf des jungen Christentums in der apostolischen Zeit, an dessen Herbeiführung Paulus, menschlich gesprochen, so großen Anteil gehabt hat, ist doch nur durch die geistesmächtige Predigt von Christus erreicht worden. Diese Tatsache muß sich dann aber auch in der Darstellung des Paulus als geschichtlicher Persönlichkeit auswirken.

Die Jesus-Paulus-Forschung.

H. Paret, Paulus und Jesus, Jahrbücher für deutsche Theologie 1858, S. 1—85. Derselbe, Das Zeugnis des Apostels Paulus über die ihm gewordene Christuserscheinung, mit Nachruf von C. Weizsäcker, ebenda 1859, S. 239—254. — F. Roos, Die Briefe des Apostels Paulus und die Reden des Herrn, 1887. — A. Resch, Agrapha, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur V, 4, 1889. — H. von Soden, Das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte, Theologische Abhandlungen, C. von Weizsäcker gewidmet, 1892, S. 111—169. — H. H. Wendt, Die Lehre des Paulus verglichen mit der Lehre Jesu, Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1894, S. 1—74. — A. Hilgenfeld, Jesus und Paulus, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1894, S. 481—541. — C. F. Nösgen, Die apostolische Verkündigung und die Geschichte Jesu, Neue Jahrbücher für deutsche Theologie 1895, S. 46—94. Derselbe, Geschichte der apostolischen Verkündigung. 1893, S. 388—391. — P. Gloatz, Zur Vergleichung der Lehre des Paulus mit der Jesu, Theologische Studien und Kritiken 1895, S. 777—800. — A. Titius,

Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkte der Seligkeit, 1900, S. 8—18. — H. Holtzmann, Zum Thema „Jesus und Paulus", Protestantische Monatshefte 1900, S. 463—468. — P. Feine, Jesus Christus und Paulus, 1902. — M. Goguel, L'apôtre Paul et Jésus Christ. 1904. — E. Vischer, Jesus und Paulus, Theologische Rundschau VIII 1905, S. 129—143. 173—188. Derselbe ebenda XI 1908, S. 301—363. — W. Wrede, Paulus, Religionsgeschichtliche Volksbücher 1905, 2. Aufl. 1907. — P. Feine, Paulus als Theologe, Biblische Zeit- und Streitfragen II, 3 u. 4, 1906. — L. Ihmels, Jesus und Paulus, Neue kirchliche Zeitschrift XVII 1906, S. 452—483. 485—516. — J. Kaftan, Jesus und Paulus, 1906. — P. Kölbing, Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus, 1906. — A. Rüegg, Der Apostel Paulus und sein Zeugnis von Jesus Christus, 1906. — M. Brückner, Zum Thema Jesus und Paulus, Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 1906, S. 112—119. Derselbe, Der Apostel Paulus Zeuge wider das Christusbild der Evangelien, Protestantische Monatshefte X 1906, S. 352—364. — H. Holtzmann, Zum Thema Jesus und Paulus, Protestantische Monatshefte XI 1907, S. 313—323. — A. Jülicher, Paulus und Jesus, Religionsgeschichtliche Volksbücher 1907. — A. Meyer, Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus? 1907. — W. Bousset, Noch einmal Jesus und Paulus, Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht XIX 1908, S. 234—247. — W. Walther, Pauli Christentum — Jesu Evangelium, 1908. — J. Weiß, Paulus und Jesus, 1909. — G. Milligan, Paulinism and the Religion of Jesus, Expositor 35, S. 534—546. — E. Weber. Die Genesis der pauliniſchen Theologie, Neue kirchliche Zeitschrift XXI 1910. S. 253—281. — Olaf Moë, Paulus und die evangelische Geschichte, 1911. — W. Heitmüller, Zum Problem Paulus und Jesus, Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft XIII 1912, S. 320—338. — E. von Dobschütz, Die Rechtfertigung bei Paulus eine Rechtfertigung des Paulus, Theologische Studien und Kritiken LXXXV 1912, S. 38—67. — G. Kittel, Jesus bei Paulus, ebenda 1912, S. 366—402. — W. Bousset, Kyrios Christos, 1913. — R. Seeberg, Der Ursprung des Christusglaubens, 1914. — P. Althaus, Unser Herr Jesus, Neue

kirchliche Zeitschrift 1915, S. 439–457. 513—545. – P. Wernle, Jesus und Paulus. Antithesen zu Bousſets Kyrios Christos, Zeitschrift für Theologie und Kirche XXV 1915, S. 1—92. — W. Heitmüller, Jesus und Paulus, ebenda 1915, S. 156—179. — W. Bousſet, Jesus der Herr, Nachträge und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 8, 1916. — F. Loofs, Wer war Jesus Christus, 1916, S. 156ff. – A. Oepke, Die Missionspredigt des Apostels Paulus, 1920, S. 132ff. 160ff. — J. Gresham Machen, Jesus and Paul, in Biblical and Theological Studies, Princeton Theol. Seminary 1912, wiederaufgenommen in Machens Schrift: The Origin of Paul's Religion, New York 1923. — P Feine, Die Religion des Neuen Testaments, 1921, insbesondere S. 183—217. Derselbe, Jesus und Paulus, Neue kirchliche Zeitschrift XXXVI 1924, S. 291—323. – K. L. Schmidt, Die Stellung des Apostels Paulus im Urchristentum, 1924. — K. Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte, Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode, 10. Heft, 1925.

Paret. Gleich die erste Arbeit über das Problem ist die geradezu glänzende Untersuchung eines jungen, leider frühverstorbenen schwäbischen Theologen, Heinrich Paret's. Mit klarem Blick hat er erkannt, daß die Kritik F. Chr. Baurs, wenn sie sich durchsetze, eine Umwälzung in dem geschichtlichen Verständnis der christlichen Religion im Gefolge haben müsse. Denn dann hätten die älteren Apostel keine besonders hohe Vorstellung über die Person und Würde Christi gehabt, Paulus aber hätte, je weniger er historisch von Christus wußte, desto mehr dogmatisch über ihn festgestellt. In die tabula rasa der mangelnden geschichtlichen Anschauung hätte er seine christologischen Ideen eingezeichnet. Paulus würde sonach eigentlich als der erste Vertreter der un- und widergeschichtlichen Auffassung des Christentums, als der Ausgangspunkt jener ganzen Entwicklung in der Kirche erscheinen, die in den unerquicklichen christologischen und trinitarischen Streitigkeiten sich auslebte.

Mit sicheren Strichen werden die Schwierigkeiten gezeigt, welche sich dem geschichtlichen Verständnis des Paulus entgegenstellen. Wäre Paulus wie die anderen Apostel ein Jünger des

irdischen Jesus gewesen, so würden seine Briefe in weit höherem Grade als es der Fall ist, mit Rückbeziehungen auf geschichtliche Daten aus dem Leben und Worte Jesu gesättigt sein. Es habe aber Gott gefallen, in dem Geiste des Paulus ohne menschliche Dazwischenkunft seinen Sohn zu offenbaren.

Kann man denn nun aber sein ganzes christliches Lehren aus dieser einen Quelle ableiten? Es bedurfte doch einer breiten Basis geschichtlichen Wissens von Jesus. Bemühte er sich um ein solches Wissen nach seiner Bekehrung, oder brachte er es schon mit? Und woher hatte er es geschöpft? Mochte er auch die Form seiner evangelischen Verkündigung noch so selbständig gestalten, in der lehrhaften Herausstellung des religiösen Gehalts jener Geschichte noch so ausschließlich von den Eingebungen des Geistes Gottes und Christi sich leiten lassen, den Stoff selbst mußte er doch von ihnen oder von anderen empfangen. Nun aber scheint der Apostel gerade dieser natürlichsten Annahme ausdrücklich zu widersprechen. Er legt das größte Gewicht auf die völlige Unabhängigkeit und die göttliche Ursprünglichkeit seiner evangelischen Verkündigung. Er suchte die Jünger nach seiner Bekehrung nicht auf, er unterscheidet in den Aussagen über die Ursprünglichkeit seines Evangeliums nicht zwischen Stoff und Form. Er scheint eine gewisse Gleichgültigkeit gegen das Einzelne aus dem geschichtlichen Leben Jesu selbst zu verraten. Sein Christusbild, das er den Gemeinden vor Augen stellte, scheint ein Bild ohne lebendiges Kolorit, ohne Fleisch und Blut gewesen zu sein. Je mehr er sich auf den Geist und den Christus in sich beruft, desto mehr schleicht sich bei uns das unheimliche Gefühl ein, wir seien doch dabei mit Paulus allein. Sollten wir nicht fünf Worte, welche aus klarer Erinnerung als von Jesus gesprochen uns mitgeteilt würden, höher achten müssen als viele Worte, welche nur aus dem Geist und Sinn Jesu geschöpft sind, oder gar eine geheimnisvolle Offenbarung zur Quelle haben?

Nunmehr wird untersucht, welchen Inhalt und Umfang das Wissen und Verkündigen des Apostels von dem geschichtlichen Leben und der geschichtlichen Lehre Jesu gehabt habe. Das Ergebnis ist, daß diese rein geschichtlichen Elemente weit bedeutender

gewesen sein müssen als gewöhnlich angenommen wird. Paulus hat diese Elemente nicht als solche auf Offenbarungen zurückgeführt, sondern er betrachtet den geschichtlichen Einzelstoff unbefangen als ein ihm mit den übrigen Aposteln und Christen gemeinsames Wissen, und zwar muß dies Wissen bei dem Heidenapostel und den Judenaposteln schon damals in einer ziemlich gleichartigen Darstellung fixiert gewesen sein. Nur bot die genaueste und aus unmittelbarer Kenntnis geflossene Einzelkenntnis des die Lehren Jesu Betreffenden noch keineswegs eine Garantie für das reinste Verständnis. Einer, der dem „Christus nach dem Fleische" fernstand und die Kunde von ihm großenteils aus zweiter und dritter Hand erfahren hatte, konnte möglicherweise tiefer in den Geist Christi eindringen als die Augenzeugen. Die völlige Selbständigkeit und Geistesfreiheit des Apostels ist seinen eigenen Erklärungen zufolge zugleich die völlige Abhängigkeit von Christus und dem Christusgeist anzusehen, und was aus der Tiefe des Selbstbewußtseins des Apostels kommt, ist zugleich als Eingebung des erhöhten Christus zu denken. Die Autonomie des Apostels ist unmittelbar als Heteronomie zu denken.

Der große Körper der Lehre des Apostels aber ist als das Werk der frommen Reflexion des wunderbar wiedergeborenen und von Gott erleuchteten Christen und Apostels zu begreifen, als das Erzeugnis einer denkenden Durcharbeitung seines eigenen, persönlichen Lebensganges, der Geschichte seines Volkes, der Zustände der damaligen römischen Welt und namentlich auch der Geschichte und Lehre Jesu.

Die Bedeutung und das Gewicht dieser wissenschaftlichen Untersuchung ist von F. Chr. Baur total verkannt worden. Er hat Stellung zu Paret genommen in dem Werk: Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. 1860, S. 48 Anm. Er behauptet, die von Paret versuchten Nachweisungen seien so mangelhaft und ungenügend, daß man sich immer wieder sagen müsse, wenn der Apostel selbst das Bedürfnis einer solchen Beglaubigung seiner Lehre gehabt hätte, so müßte er sich in seinen Briefen ganz anders aussprechen, und es wäre schlechthin unerklärlich, warum sich Paulus in den Jahren nach seiner Bekehrung so

gleichgültig gegen die verhalten hätte, an die er zunächst gewiesen war, um die Lehre Jesu kennenzulernen. Das ist jedoch gerade das Problem, welches nun einmal besteht, welches Paret klar erkannt hat, und zu dessen Lösung er beigetragen hat. Es ist freilich einfacher, sich auf den Standpunkt Baurs zu stellen und hier einfach eine weitgehende Differenz festzustellen. Aber die scheinbar einfachsten geschichtlichen Erklärungen sind nicht immer die richtigen. Jedenfalls ist es durchaus ungerecht, die methodische Art, wie Paret in dies merkwürdige Problem hineinzuleuchten versucht, „kleinlich" zu nennen.

Fortan war Jahrzehnte hindurch die Paulusforschung so stark auf das geschichtliche Verständnis der Theologie des Apostels in ihren einzelnen Teilen und in ihrem Zusammenhang eingestellt, daß die Frage nach der Abhängigkeit des Paulus von Jesus ganz zurücktrat. Der erste, der wieder den Blick auf die innere Verbindung der Wirksamkeit Jesu und der des Paulus in ihrer religiösen Anschauungsweise lenkte, war Wendt.

Wendt. Wendt fand Übereinstimmung zwischen Jesus und Paulus in dem religiösen Ideal von dem Kindschaftszustande mit Gott, dessen Verwirklichung in der irdischen Gegenwart beginne und sich im zukünftigen himmlischen Leben verwirkliche. Beide hatten dieselbe Gewißheit, daß in Jesus als dem Gottessohne im eminenten Sinne dieses Ideal eine vollkommenere Verwirklichung gefunden habe. Eine Verschiedenheit beruht aber darin, daß Paulus aus seiner pharisäischen Vergangenheit der Anschauung Jesu fremdartige Momente hereinbrachte, namentlich in der Gottesvorstellung.

Hilgenfeld urteilte, Jesus stehe auf dem Boden des Judentums in den Begriffen von Gott, dem Reiche Gottes, dem Messias und Sühnetod, während Paulus die jüdischen Schranken derselben durchbrochen habe.

Rösgen führt aus, daß Paulus in seinen Briefen bald mehr bewußt, bald mehr unbewußt aus den ihm bekannt gewordenen Reden des Herrn schöpft und deren Gedanken in voller apostolischer Freiheit verwendet. Auch in seiner Missionstätigkeit muß er sich sehr bestimmt und ausdrücklich auf die Aufträge des Herrn und

seine Worte bezogen haben. Was uns urkundlich vorliegt, spricht dafür, daß Paulus so wenig gegen das, was er bezeugt und gelehrt, gleichgültig gewesen ist, sondern das Erdenleben des erhöhten Herrn in seinem ganzen Umfange bei seiner Predigt berücksichtigt hat.

Titius wendet sich gegen das Vorurteil von Sodens, als hätte Paulus nur in Einzelfragen der Gemeindesitte, nicht aber bei den großen prinzipiellen Fragen des Evangeliums auf Herrenworte zurückgegriffen, und versucht den Nachweis, daß Paulus bei aller inneren Freiheit und Selbständigkeit die Grundgedanken Jesu vom Vatergott, von dem Gebot der Liebe, von der Heilsgegenwart und Heilszukunft, von der Macht des Glaubens und der Versöhnung auf sich hat wirken lassen, und daß er auch in seinem Antipharisäismus überzeugt war, die Intention Jesu fortzuführen.

Feine unternahm in der ihm aufgegangenen Erkenntnis, daß die Frage nach dem Maße der Abhängigkeit des Paulus von Jesus von grundlegender Bedeutung für die gesamte christliche Theologie ist, das Problem in größerem Zusammenhange zu behandeln. Ich war einerseits beeinflußt durch den Gegensatz gegen die Einseitigkeit des Holsten-Pfleidererschen Verständnisses des Apostels, andererseits wollte ich die Frage aufnehmen, ob das reformatorische Christentum nur auf Paulus oder auch rückwärts über Paulus auf Jesus zurückgehe. Mein Ergebnis war, daß Paulus in allen wesentlichen Elementen seines christlichen Glaubens, in der Christologie, der Erlösungslehre, der Ethik, der Stellung zum Gesetz, der Auffassung von Taufe und Abendmahl, der Eschatologie von Jesus abhängig sei, daß aber die Ausprägung dieses Glaubens individuelle und zeitgeschichtliche Bedingtheiten zeige.

Goguel wendet sich gegen die von Feine vorgetragene Gesamtbetrachtung. Zwar erkennt er viele Übereinstimmungen in religiöser Hinsicht zwischen Jesus und Paulus an, auch daß Paulus vom Leben und Wirken Jesu mehr gekannt habe, als seine Briefe auf den ersten Blick zeigen. Aber es bestehe ein grundlegender Unterschied. Jesu Predigt vom Reiche sei bei Paulus verdrängt

worden durch eine Theorie vom Heil. Das zeigen die Erlösungslehre des Apostels, seine Aussagen über die Christologie, die Kirche, die Sakramente und die Parusie. Paulus habe also aus Jesu Verkündigung eine Theologie gemacht. Freilich räumt auch Goguel ein, daß das eine unausbleibliche Entwicklung gewesen sei.

Wernle. Eine merkwürdig zwiespältige Beurteilung liegt vor bei Wernle. Paulus hat nicht den Jesus der Evangelien predigen wollen, der das Reich Gottes verhieß, Gottes Willen offenbarte, Dämonen austrieb, Gott und die Menschen verband. Er hätte ihn ja auf die Autorität der Urapostel hin predigen müssen, da er diesen Jesus nicht gekannt hat. Es besteht ein ungeheurer Abstand zwischen der Christologie des Paulus einerseits, dem Selbstzeugnis Jesu und dem Christusglauben der Jünger andererseits. Die paulinische Christologie ist nicht aus dem Eindruck Jesu hervorgegangen. An Stelle des Eindrucks der lebendigen Person Jesu treten die Titel der Christologie und ihre Deutung. Und doch wird, in demselben Zusammenhang, in dem solche Urteile auftreten (2 S. 182 f.) anerkannt: „Paulus ist Christ geworden und hat an Jesus geglaubt, weil die Kraft des geschichtlichen Jesus ihm zuerst aus seinen verfolgten Jüngern entgegenleuchtete und ihn hernach selber mit der Gewalt des inneren Schauens bezwang." Ja, Paulus hat Jesus besser verstanden als alle seine Vorgänger (S. 192).

Ihmels erkennt eine Verschiedenartigkeit der Verkündigung des Paulus und seines Meisters nicht bloß in einzelnen Punkten, sondern auch in dem zentralen Inhalt an. War nämlich Jesus in seiner Person und seinem Wirken der Bringer des Gottesreiches, und daher der Eingang in dies Reich durch den Glauben an ihn bedingt, so mußte sich die Verkündigung nach der Vollendung des Lebenswerkes und auf Grund desselben anders gestalten. Sie mußte zu einer Predigt von ihm selbst werden, in welchem das Reich für jeden an ihn Glaubenden Wirklichkeit ist. Auch hinsichtlich des Zeugnisses vom Geist trug die Verkündigung Jesu notwendig vorbereitenden Charakter. Ebenso drängte die Antinomie in der Stellung Jesu zum Gesetz zur Lösung im Sinne des Paulus. Aber diese Verschiedenheit ist in keiner Weise als Gegensatz zu verstehen. Die paulinische Predigt ist nichts anderes, als eine

durch die andersartige Situation bedingte Aufnahme der Predigt Jesu. Zwischen Jesus und Paulus besteht eine sachliche Identität.

Kölbing. Durch eine Auseinandersetzung mit den Theorien von F. Chr. Baur, Holsten, Pfleiderer, Weizsäcker, Weinel, Wernle, Wrede, Brückner und Gunkel und durch die Feststellung, daß zahlreiche Forscher eine geistige Einwirkung der Person Jesu auf das religiöse Leben des Heidenapostels verneinen, gewinnt er den Weg seiner Untersuchung, ob Jesus und Paulus als religiöse Persönlichkeiten sich in ihrer Eigenart wirklich fremd gegenüberstehen. Kölbing denkt Jesus noch in weitgehendem Maße von jüdischen Anschauungen abhängig. Jesus habe sich auch nicht selbst als Messias gefühlt oder in irgend einem Sinne sich mit dem himmlischen Menschensohn der Apokalyptik identifiziert. Aber schon Jesus habe die Gewißheit der göttlichen die Sünder rettenden Liebe verkündigt, und auch dem Paulus habe der Kreuzestod Christi die den Sünder vom Fluche des Gesetzes und dem Verdammungsurteil des göttlichen Gerichts befreiende Liebe Gottes in ihrer überschwenglichen Huld enthüllt. Daher nimmt Kölbing die Möglichkeit an, daß das neue religiöse und sittliche Leben des Apostels Paulus einer schöpferischen geistigen Einwirkung der Person Jesu seinen Ursprung verdankte.

Kaftan bietet eine eingehende Auseinandersetzung mit den Hypothesen von Bousset und Wrede und übt an beiden eine scharfe Kritik.

Die Untersuchungen über das zwischen Jesus und Paulus obwaltende Verhältnis wurden mit solchem Eifer geführt, daß in jenen Jahren mehrfach Referate über das Thema erstattet wurden. So berichtete darüber E. Bischer in der Theologischen Rundschau 1905 und 1908, H. J. Holtzmann 1900 und 1907 in den Protestantischen Monatsheften, W. Brückner nahm mehrfach das Wort zur Verteidigung seiner im vorigen Kapitel besprochenen Hypothese. Im Theologischen Jahresbericht wurde mehrere Jahre hindurch eine eigene Rubrik „Jesus und Paulus“ eingerichtet. Holtzmann unterschied drei Gruppen von Auffassungen. 1. Annahme eines weiten Abstandes von Jesus. 2. Weitgehende Ab-

hängigkeit des Paulus von Jesus. 3. Mittelstellung zwischen beiden Betrachtungen. Noch präziser faßte Vischer die Sachlage dahin zusammen: die Untersuchungen konzentrieren sich mehr und mehr auf die eine Frage, ob wir in Paulus einen Jünger sehen dürfen, der, vom Geiste Jesu erfüllt, dessen Werk fortsetzt, oder ob seine Verkündigung als etwas vollständig Neues neben die Verkündigung dessen tritt, in dem auch er den Christus erkennt. Denn in dieser Frage, in der der Apostel selbst alles Schwergewicht auf die erste Seite legt, sind Vermittlungen gewiß nicht das geschichtlich Wahrscheinliche. Paulus hat mit seiner Selbstbeurteilung entweder recht oder unrecht. Dabei ist es natürlich selbstverständlich, daß das paulinische Christusverständnis individuelle und zeitgeschichtliche Kennzeichen tragen muß, und es sich bei ihm nicht um eine absolute Erfassung Christi handeln kann.

Jülicher freilich erkennt die von Vischer gestellte Alternative nicht an Er baut seine Untersuchung nach den drei Gesichtspunkten auf: 1. die Kluft zwischen Paulus und Jesus, 2. die Übereinstimmung zwischen Paulus und Jesus, 3. die Erklärung für Übereinstimmung und Unterschied. Rundweg behauptet er, es sei eine Tatsache, daß für Erlösung im Sinne des späteren Dogmas, für Versöhnung, für Rechtfertigung im Evangelium Jesu kein Platz sei, daß vielmehr erst Paulus alle diese Lehren ausgebildet habe. Von Jesus rühre nicht ein einziges Glied aus der wunderbaren Kette der paulinischen Christustheologie her.

Nichtsdestoweniger spricht er einen Gedanken aus, der zwar in den Erörterungen über Paulus und Jesus oft überhaupt nicht berührt worden ist, der aber, wie ich später zu zeigen haben werde, von wesentlicher Bedeutung ist. Das ist der Hinweis auf die Tatsache, daß Paulus bereits eine Gemeindetheologie vorgefunden hat, zu der er notwendigerweise Stellung nehmen mußte. Da urteilt nun Jülicher, wo der Apostel Wege einschlage, die von dem Evangelium Jesu durch einen breiten Graben getrennt seien, in der Genugtuungs-, Erlösungs- und Christuslehre, da habe er die Urgemeinde für sich. Habe Jesu Religion eine entscheidende Umwandlung erlitten, so falle die Umwandlung in die Zeit vor des Paulus Bekehrung. Die Vorschiebung des Glaubens an die

Heilsbedeutung des Kreuzestodes an die erste Stelle des Evangeliums komme auf Rechnung der Urgemeinde.

Dies Urteil Jülichers hat in der theologischen Welt vielfach als neue Erkenntnis und Förderung des Problems gewirkt. Doch gebührt dies Verdienst einem anderen, Nösgen, der im zweiten Band seiner Geschichte der Neutestamentlichen Offenbarung, 1893, bereits nachdrücklich auf die Zusammenhänge des Paulus mit der ältesten Gemeinde hingewiesen hat. Leider ist die kritische Theologie nicht immer bereit gewesen, von der rechtsstehenden zu lernen.

A. Meyer hebt stark hervor, was uns bei Vergleichung des Paulus mit Jesus fremdartig erscheint. Er behauptet, daß Paulus nicht denselben Gott habe wie Jesus. Des Paulus Gott habe Züge orientalischer Despotie und Willkür an sich. In der Theologie des Paulus habe man es mit antiker Gnosis und Mythologie zu tun. „Wir haben hier den uralten Sang der Menschheit von dem Gottessohn und Gotteshelden, der zur Erde und in die Tiefen der Erde herabsteigt und siegbeladen zu Gottes Thron zurückkehrt, dort seine Herrschaft einzunehmen“ (S. 31). Jesu Predigt hat ihren Grund in der vertrauensvollen Hingabe an die Vaterliebe Gottes und die Nächstenliebe. Von dieser Predigt ist auf Paulus vielleicht nur die durch die Urgemeinde vermittelte Lehre gekommen, daß Christus für unsere Sünden gestorben sei. Trotz aller Verschiedenheit in Weltanschauung und Ausdrucksweise will Meyer doch eine Einheit konstatieren, da den Apostel ein Strahl der Liebe Jesu in seinen Jüngern berührt und innerlich umgewandelt haben müsse. Meyer gibt die Losung aus: Nicht zurück von Paulus zu Jesus, sondern durch Paulus zu Jesus und Gott.

George Milligan eignet sich diese Losung als richtig an.

Joh. Weiß wendet sich mit Energie gegen den Satz, daß Paulus zwar dem himmlischen Messias sich zu eigen gegeben, aber die Erinnerung an den Menschen Jesus mit geflissentlicher Gleichgültigkeit behandelt habe. Gerade das Umgekehrte sei richtig. „Paulus hat erfahren, daß der himmlische Sohn Gottes dieselbe Person ist mit dem Jesus, der sich in Demut, Gehorsam und Liebe für die Menschen am Kreuz geopfert hat“ (S. 15). In

seinem „Urchristentum“ S. 167 bezeichnet er es als einen der seltsamsten theologischen Irrgänge, wenn man angenommen habe, unter allen urchristlichen Verkündigern habe nur Paulus auf das Missionsmittel der Veranschaulichung durch Erzählungen aus dem Leben Jesu verzichtet, da er nichts davon gewußt habe oder habe wissen wollen. Ebenso ist bemerkenswert, daß Weiß nicht ohne die Annahme auskommen zu können glaubt, daß Paulus Jesum persönlich gesehen, und wenn auch wider Willen und unbewußt, einen unauslöschlichen Eindruck von ihm erhalten hat. Aber es bleibt ein fundamentaler Unterschied zwischen der Religion des Paulus und dem Typus religiösen Lebens, den Jesus urbildlich geschaffen hat. Jesus ist für den Apostel nicht etwa nur Mittler, Führer, Vorbild, sondern auch geradezu Gegenstand seiner Religion. Dieser Christusglaube der Urgemeinde und des Paulus ist etwas Neues gegenüber der Verkündigung Jesu, ein neuer religiöser Typus. Hier liegt für die Kirche das eigentliche Problem, die „Schicksalsfrage“, ob sie für alle Zeit diese Form des Christentums festhalten kann (S. 72).

Olaf Moë erklärt es als einen Fehler der bisherigen Untersuchungen über das Verhältnis des Paulus zum Leben Jesu, daß sie einseitig literarisch-statistisch angelegt seien. Sie suchen aus den paulinischen Briefen die direkten und indirekten Hinweise auf Tatsachen und Worte des Lebens Jesu, vergessen aber, daß Paulus vor allem Missionar war und sein eigentliches Evangelium hinter den Briefen liegt. Es müßten zwar auch die Ergebnisse der Statistik herangezogen werden, das Hauptgewicht sei aber auf die regressiv-geschichtliche Erörterung zu legen.

Daher untersucht Moë zunächst die prinzipielle Stellung des Paulus zur evangelischen Überlieferung, um so das Vorurteil wegzuräumen, daß der Apostel sich um dieselbe schlechterdings nicht bekümmert habe. Er nimmt für die Beantwortung dieser Frage wesentlich zweierlei Quellen an, 1. die ausdrücklichen Erinnerungen des Apostels in seinen Briefen an die voraufgegangene mündliche Predigt und Lehre nebst den paulinischen Missionsreden in der Apostelgeschichte, andererseits die Beobachtung derjenigen evangelischen Vorstellungen, Namen und Begriffe, welche die paulinischen

Briefe als den Lesern bekannt voraussetzen. Sein Ergebnis ist, daß Paulus in seiner Missionspredigt und Katechese in wesentlichen Punkten die evangelische Geschichte ausgenutzt haben müsse.

Um dies Resultat noch besser zu unterbauen, geht er dann den umgekehrten, progressiven Weg, nimmt den Ausgang von der evangelischen Überlieferung her und endigt bei Paulus. Nämlich die evangelische Überlieferung sei von Anfang an in den Begriff des Evangeliums mit einbegriffen gewesen, der gemeinsame Grundstamm der evangelischen Literatur habe von Anfang an zum Stoff der gemeinapostolischen Evangelisation gehört, so daß auch Paulus als Verkünder des Evangeliums nicht unterlassen haben könne, wesentlich die gleiche Überlieferung seinen Gemeinden mitzuteilen. Die evangelische Überlieferung müsse nach ihren Grundzügen vor dem paulinischen Schrifttum ausgebildet und dem Apostel und seinen Gemeinden bekannt gewesen sein.

So behauptet denn Moë, man stoße auf eine durchgängige Parallelität zwischen der Verkündigung der paulinischen Briefe und der Evangelien.

von Dobschütz geht von dem Gesichtspunkt aus, daß kein Historiker das Wesen des Christentums irgendwo verkörpert finden werde, sondern er weiß, daß sich uns dies immer nur darstellt in dem, was er den Menschen geworden ist, in Kompromissen zwischen dem, was Jesus gebracht hat und dem, was die Menschen gesucht haben. Ein solches Kompromiß ist ihm der Paulinismus. Was Paulus der Welt gepredigt hat, verstehen wir nur, wenn wir wissen, was der Rabbi Saul gesucht und was er bei Jesus gefunden hat. v. Dobschütz hält Paulus für den genuinsten Interpreten des Evangeliums. Der Rechtfertigungsgedanke sei ein zwar inadäquater, aber in der Sache zutreffender Ausdruck für das Höchste, was das Christentum den Menschen zu geben, was Jesus in seinem Evangelium uns gebracht hat.

Heitmüller spricht in dem Aufsatz aus dem Jahre 1912 aus, es scheine sich die Erkenntnis durchgesetzt zu haben, daß Paulus und Jesus als religiöse Größen zueinander gehören. Man hat Anlaß, sich dieses Satzes zunächst zu freuen. Denn der Streit darum war ja tatsächlich der Anlaß, der gar manchen von uns in

die Arena gerufen hat. Wir verstanden es nicht, wie man auch nur mit einem Scheine historischen Rechts eine „Kluft", einen „breiten Graben" zwischen Jesus und Paulus legen konnte. Aber diese Freude wird wenigstens durch Heitmüller alsbald wieder getrübt. Denn er versucht nun, zwischen Jesus und Paulus mehrere Zwischenglieder zu legen, die Urgemeinde und den Hellenismus, so daß doch der Abstand des Paulus von Jesus groß erscheint. Er faßt sein Urteil dahin zusammen: „Sicher ist, daß wir Paulus nicht unmittelbar neben die Urgemeinde stellen dürfen, daß er vielmehr an eine Form des Christentums anknüpft, die bereits weiter von Jesus entfernt war und unter hellenistischem Einfluß stand. Sicher ist auch, daß damit ein wichtiges Moment des tatsächlich weiten Abstandes des paulinischen Christentums von Jesus gewonnen ist" (S. 336).

Die Gedanken, welche Heitmüller nur skizziert, sind dann von Bousset in den S. 119 ff. besprochenen Schriften ausgeführt und im einzelnen begründet worden.

Wernle hat hiergegen Einspruch erhoben. Für ihn handelt es sich in einer Differenz mit Bousset um die Tragweite der Verschiedenheit zwischen der Christologie der Urgemeinde und des Paulus und um die Deutung dieses Tatbestandes. Wernle betrachtet das Gemeinsame der Christologie der Urgemeinde und des Paulus für wichtiger als das Trennende und zählt zum Gemeinsamen namentlich den Kyrioskult. Er findet mit Jülicher in dem Gedanken der Urgemeinde das wichtigste Bindeglied zwischen Paulus und Jesus. Damit ist er über das Urteil hinausgewachsen, welches er in der Schrift über die Anfänge unserer Religion ausgesprochen hatte. Aber nun bleibt es, besonders da er sich auf Jülicher beruft, zweifelhaft, wie weit er diese Gemeinsamkeit gehen läßt, und ob so der Weg von Jesus zu Paulus ein geschichtlich übersichtlicher wird.

Heitmüller setzt sich 1915 in dem Artikel: Jesus und Paulus, Freundschaftliche kritische Bemerkungen zu P. Wernles Artikel „Jesus und Paulus" mit Wernle auseinander, der sich in seiner Polemik gegen Bousset auch mehrfach gegen Heitmüller ge-

wendet hat. Er verteidigt seine Ableitung der paulinischen Christologie aus dem hellenistischen Milieu von Antiochia.

Inzwischen hatte auch R. Seeberg das Wort ergriffen und seine bereits anderwärts ausgesprochenen Gedanken über den Ursprung des Christusglaubens zusammengefaßt. Er geht aus von dem Menschen Jesus, von seinem göttlichen Geist und der Vereinigung beider in der Taufe. Aus der Überzeugung, daß der Mensch Jesus das Organ des die Gottesherrschaft realisierenden Geistes gewesen sei, ergab sich unter dem Eindruck seines Todes, seiner Erscheinungen nach dem Tode und der Empfindung seiner fortdauernden Wirkungen der Glaube an seine Person. Aus dem geistgesalbten Menschen wird der Herr als die überweltliche, die Gemeinde leitende Geistesmacht, die aber „irgendwie" eins ist mit dem Menschen Jesus. Hier entsteht also der Christusglaube. Aus dem einfachen Gedanken, daß über Jesus der Geist kam, wird das Paradoxon himmlischer Liebe und Demut, daß der in Gottesgestalt befindliche Herr sich in Knechtsgestalt verwandelt habe, um dann in seine göttliche Herrlichkeit wieder zurückzukehren. Man beginnt, die gegenwärtige konkrete himmlische Existenzweise Christi in einen präexistenten Zustand zurückzuwerfen. In diese Gedanken greift die Christologie des Paulus ein. Die Vorstellung des Geistchristus wird von ihm erweitert zu der Idee der die Welt durchdringenden und die Kirche organisierenden himmlischen Energie. Christus in uns und wir in Christus, und Christus das Haupt der Gemeinde und der bewegende Geist in dem Leibe der Christenheit, Christus das Zentrum der Seele und die Seele der Gemeinde, das sind die beiden Gesichtspunkte, unter denen der Herr, der der Geist ist, für des Paulus Empfinden und Denken seine allumspannende praktisch-religiöse Bedeutung gewinnt. Und wie dem „Geist", so hat Paulus auch dem „Herrn" eine eigenartige Deutung gegeben. Sein Ohr hörte, und sein Gemüt empfand bei dem Kyriosprädikat nicht die Erinnerung an die antiken Schutzgötter, sondern den Namen und das Wesen des alttestamentlichen Bundesgottes, Christus ist dasselbe wie Jahwe. Damit ist dann zugleich die Gottheit Christi im absoluten Sinne festgestellt.

Es ist nicht schwer, unter Hinweis auf die neutestamentliche Überlieferung, die ja doch wohl nicht richtig erhoben ist, diese Schilderung des Entwicklungsganges der Christologie zu kritisieren, was hier unsere Aufgabe nicht sein kann. Ein dogmengeschichtlicher, nicht aus dem Neuen Testament selbst erwachsener Gedanke scheint das Leitmotiv gewesen zu sein. Aber der Vorzug der Konstruktion Seebergs ist, daß er eine wirkliche Entwicklungslinie zeichnet. Wenn man seine Prämissen zugibt, so kann auf diese Weise die Entstehung des Christusglaubens wohl verständlich gemacht werden.

Loofs kommt im Laufe seiner Kritik des liberalen Jesusbildes auf die Bedeutung der paulinischen Briefe für die Feststellung des Glaubens der Urgemeinde zu sprechen. Er wendet sich mit Nachdruck gegen die Behauptung der liberalen Theologie, daß Paulus überhaupt keine lebendige Vorstellung von dem geschichtlichen Leben Jesu gehabt habe, er Jesum vielmehr nur im Glanze der Lichterscheinung sehe, die ihm vor Damaskus zuteil wurde. Im apostolischen Zeitalter habe man die Christologie des Paulus nicht als etwas angesehen, das aus dem Rahmen des urchristlichen Glaubens herausfiel. Aus den Paulusbriefen lasse sich zeigen, daß die religiöse Schätzung, die Jesus bei Paulus erfahren hat, noch andere, stärkere und tiefere Wurzeln gehabt habe als den Lichtglanz, den Paulus vor Damaskus sah, und etwaige Traditionen einer messianischen Theologie, die er schon als Jude kannte. Paulus lehre uns sehr Wichtiges über den Glauben der Urgemeinde. Und dieser Glaube spotte der Erklärung, wenn Jesu Leben ein rein menschliches war. „Rein geschichtlicher Betrachtung" gehe hier der Atem aus.

Oepke wendet sich gegen die Anschauung, daß der paulinischen Verkündigung das Interesse für den geschichtlichen Jesus fehle. Paulus hat vielmehr ein konkretes Bild des auf Erden wandelnden Jesus besessen und ohne Zweifel auch seinen Gemeinden vermittelt. Auch Oepke stellt Paulus in den Zusammenhang mit dem Glauben der Urgemeinde, mit deren grundlegender Verkündigung er sich völlig eins weiß. Wenn das paulinische Zeugnis wirklich eine Abweichung von der Verkündigung Jesu bedeutet hätte, so läge das Mißverständnis nicht erst bei Paulus, sondern bei der Urgemeinde (S. 132ff. 160ff.).

Machen. Das Buch Machens über den Ursprung der Religion des Paulus handelt nach der Einleitung in folgenden Kapiteln über Paulus: 1. Die früheren Jahre, 2. der Triumph der Freiheit der Heiden, 3. Paulus und Jesus, 4. die jüdische Umgebung, 5. die Religion des hellenistischen Zeitalters, 6. Erlösung in der heidnischen Religion und bei Paulus, 7. Jesus der Herr. Es wird nicht das gesamte Problem des Verhältnisses zwischen Jesus und Paulus erörtert. Von der Arbeit der konservativen Theologie Deutschlands, die längst in der Richtung Machens gearbeitet hatte, erfährt der Leser nichts. Nur Zahn wird einige Male genannt. Machen setzt sich mit der liberalen und der religionsgeschichtlichen Betrachtung des Neuen Testaments auseinander und tut das in ausführlicher Weise. Es wird nachgewiesen, daß die moderne Jesusforschung das paulinische Christusbild nicht erklären kann. Ebensowenig aber ist Paulus von den zeitgenössischen Erlösungsreligionen abhängig. Diese sind viel zu verschieden von der paulinischen Grundanschauung. Des Paulus Religion und Theologie könne man nicht voneinander trennen. Seine Verkündigung sei Erlösungsreligion.

Feine. Meine Beschäftigung mit dem Neuen Testament hat mich in steigendem Maße zu der Erkenntnis geführt, daß es bei der heutigen wissenschaftlichen Lage erforderlich ist, über der Herausarbeitung der urchristlichen Typen und des in ihnen entgegentretenden Unterschiedes nicht die Tatsache der großen Einheit zurückzustellen, welche uns aus der neutestamentlichen Verkündigung entgegentritt. Wir müssen mehr lernen, als es in der abgelaufenen Periode geschehen ist, das Verbindende und Zusammenhaltende in der Verkündigung des neutestamentlichen Evangeliums zu sehen. Ist doch auch das Evangelium, trotzdem zwischen den einzelnen Aposteln Verschiedenheiten bestanden, als eine neue in sich geschlossene Predigt in die damalige Welt eingetreten.

Daher habe ich in meiner „Religion des Neuen Testaments“ im Unterschiede von der „Theologie“ den Versuch unternommen, den religiösen Gehalt des Evangeliums und die apostolische Verkündigung in Gesamtbildern zur Darstellung zu bringen. Fragt man, welches der gemeinsame religiöse Besitz der ältesten Christen

gewesen ist, was das sie vom Judentum und Heidentum und der sie umgebenden Welt Unterscheidende war, so stößt man auf einen breiten Strom gemeinsamen Glaubens, Erkennens und Lebens. Durchaus in diesem Zusammenhang reihte sich mir das Problem Jesus und Paulus als nur ein Teilproblem ein. Ich strebte dem Nachweis zu, daß auch Paulus und Johannes geschichtlich nur verstanden werden können, wenn man sie fest in den Zusammenhang des urchristlichen Glaubens einreiht. Vieles, was als originelle Ausprägung paulinischer oder johanneischer Gedankengänge betrachtet worden ist, ist Bestandteil des Evangeliums oder des gemeinchristlichen Glaubens. Namentlich Paulus hat oft theologisch nur schärfer ausgeprägt, was allgemeiner Besitz der jungen Christenheit gewesen ist.

Meine „Religion des Neuen Testaments" ist also geradezu eine Vorarbeit der Schrift, welche ich jetzt vorlege. Sie bewegt sich aber in anderer Richtung als diejenigen sie verfolgen, welche den Apostel ohne entscheidenden Einfluß des Hellenismus nicht verstehen zu können glauben. S. 183—217 und sodann in der Zeitschrift für Theologie und Kirche S. 291—323 ist speziell über das Problem „Jesus und Paulus" gehandelt worden.

K. L. Schmidt räumt gleichfalls ein, Paulus könne in seiner Missionspredigt mehr von den Geschichten und Worten Jesu geredet haben als in seinen Briefen. Aber Paulus habe in dem Kampf um seinen Apostolat mehr als es die Sache erforderte, eine Überlieferung hintangesetzt, die er ja nur von den Männern des Urkreises haben konnte. Ähnlich wie Brückner betrachtet Schmidt den Apostel als einen Gnostiker und Mystiker, in dessen Christologie die Erdengeschichte Jesu nur einen kleinen Ausschnitt, fast nur eine Episode innerhalb eines großen vorzeitlichen und nachzeitlichen Dramas bildet. Auch von Heitmüller und Bousset hat er sich beeinflussen lassen. Denn er behauptet: „Paulus ist aus dem hellenistischen Christentum als seinem Nährboden hervorgegangen." Danach meint er, die Alternative „Jesus oder Paulus" habe endgültig zu verschwinden. Es bleibe nur die Alternative „Jesus oder die hellenistische Gemeinde". Zwischen beiden steht nun freilich die palästinensische Gemeinde. Von dieser urteilt er, auch sie stehe

schon der hellenistischen Gemeinde näher als Jesus. Man müsse mit der Annahme einer hellenistischen Gemeinde als mit einer notwendigen Arbeitshypothese rechnen, deren Fehlen keine richtige Anschauung vom Werden des Urchristentums aufkommen lasse. Mit Bousset und Heitmüller bekennt er sich sogar zu der an Gal. 1, 22 angelehnten Hypothese, daß Paulus das Christentum zunächst überhaupt nur in den Kreisen der hellenistischen Gemeinde kennengelernt habe.

Holl. Wesentlich anders urteilt Holl. Er wendet sich mit großem Nachdruck gegen die Ableitung des Wichtigsten in der Religion und Theologie des Paulus aus dem Hellenismus. Hält man die Lehre des Paulus als Ganzes neben die Predigt Jesu, so kann man nur die Sicherheit bewundern, mit der Paulus, der nach Holl Jesum nie reden gehört hat, trotzdem die entscheidenden Züge in seinem Evangelium traf. Es ist bei Paulus zwar alles theologischer, aber den Sinn des Gottesgedankens Jesu hat niemand aus der Urgemeinde so völlig erfaßt wie er. In der Urgemeinde waren von Anfang an Christus und der Geist miteinander verbunden. Dem Mysten kam es nicht auf sittliche Hebung, sondern auf das Gewinnen der Unsterblichkeit an. Bei Paulus aber ist das Pneuma eine im tiefsten Sinne ethische Macht. Nicht Paulus ist derjenige, der das Christentum dem Hellenismus ausgeliefert hat, umgekehrt, er hat das Christentum vor dem Untergang im Hellenismus bewahrt. Denn er hat der Christenheit eingeprägt, daß das Evangelium etwas anderes ist als alle Weisheit der Welt.

Überschaut man den Gang dieser Erörterungen, so haben sie zunächst durch die Vielgestaltigkeit der vorgetragenen Meinungen etwas Verwirrendes. Dennoch haben sie zur Klärung einer theologischen Grundfrage beigetragen, und es zeigen sich im Rückblick die Linien deutlich, die man verfolgen muß, um in der Erkenntnis vorwärts zu kommen.

Durch die Baursche Betrachtung des Entwicklungsganges der jungen christlichen Kirche mußte sich das Problem des Verhältnisses des Paulus zu Jesus notwendigerweise aufdrängen. Es hat freilich,

wenn man von Paret absieht, lange gedauert, bis es als solches empfunden wurde. Die nachbaursche Theologie ist, wie auch A. Schweitzer richtig gesehen hat, immer um dasselbe herumgegangen. Er irrt aber, wenn er meint, durch die dann einsetzenden Verhandlungen sei es nicht geklärt worden. Harnack soll nach Schweitzer durch die zutreffende Äußerung in dem Lehrbuche der Dogmengeschichte vom Jahre 1909, nicht Paulus trage die Verantwortung, sondern die Urgemeinde, wenn bereits in der ersten Generation aus der Religion Jesu etwas anderes geworden sei, „das Ende des nutzlosen Geredes über ‚Jesus und Paulus' und ‚Jesus oder Paulus' angebahnt haben" (S. 125 f.). Die Folge hat freilich gezeigt, — Schweitzers Wort stammt aus dem Jahre 1911 — daß das Problem immer wieder von neuem auftaucht, sobald man die gerade Linie, die von Jesus über Paulus und Johannes zum kirchlich gewordenen Christentum führt, umbiegen oder knicken will. Denn durch Bousſets Kyrios Christos ist die Frage Jesus—Paulus von neuem wieder sehr lebhaft aufgenommen worden. Auch ist ja die Untersuchung des Verhältnisses des Paulus zur Urgemeinde auch vor Bousſet nicht außer acht geblieben.

Ein nicht geringer Teil der an der Jesus-Paulus-Forschung beteiligten Gelehrten ist der Meinung, und hat sie in den Verhandlungen auch immer vertreten, daß ein so großer Unterschied zwischen dem Verständnis der christlichen Religion bei Paulus und in der Urgemeinde gar nicht vorliegt, wie er teilweise angenommen wird. Um diese These wird von uns mit großem Nachdruck gekämpft. Wir behaupten, daß Paulus sich in seiner Christologie durchaus eins gewußt hat mit den älteren Aposteln, und daß auch seine Erlösungslehre nur weitere Ausführung der urchristlichen ist. Darin liegt der eigentliche Kern des Problems. Die zweite Frage ist die, ob die Verkündigung der Urgemeinde die naturgemäße Fortsetzung des Evangeliums Jesu nach seinem Tode und seiner Auferstehung ist, oder ob schon hier ein Bruch oder eine wesentliche Veränderung eingetreten ist.

Aber allerdings ist es erforderlich, daß nun endlich auch der Nachweis erbracht wird, den schon Ritschl gefordert

hat, daß in den meisten theologischen Grundanschauungen ein wesentlicher Unterschied zwischen Paulus und der Urgemeinde nicht vorhanden ist. Er soll im zweiten Teil meiner Untersuchung angetreten werden. Es ist sehr bezeichnend, mit welchem Nachdruck Bousset und Heitmüller und die von ihnen beeinflußten Theologen sich bemühen, mehrere Etappen zwischen Jesu Verkündigung und Paulus zu legen. Denn sie haben ganz richtig erkannt, daß ihr geschichtliches Verständnis des Paulus unhaltbar ist, wenn Paulus mit seiner Predigt eng mit den älteren Aposteln und Jesus selbst zusammengehört.

Aber auch in anderer Richtung hatte sich ein Wandel in der neutestamentlichen Forschung vollzogen. Das apostolische Zeitalter mit seinen Einrichtungen und Ordnungen, seiner Sitte und seinem Glauben wurde in lebensvoller Weise dargestellt, man begann, die neutestamentlichen Vorstellungen nicht nur in ihrer abstrakten Bedeutung zu verstehen, sondern in ihrem Zusammenhang mit dem in immer größerer Fülle zutage geförderten zeitgeschichtlichen Material zu sehen. Es bekam alles mehr Lokalfarbe. Die zeitgeschichtliche Prägung wurde herausgearbeitet. Man gewann mehr und mehr den Blick dafür, daß uns in den Urkunden des Neuen Testaments ein unmittelbar sprudelndes Leben entgegentritt, und dort gar keine eigentliche Theologie zu finden ist.

Doch bevor diese Wendung der neutestamentlichen Forschung verfolgt werden kann, die ja doch wohl, wenigstens teilweise, ein zu starkes Ausschlagen des Pendels nach der anderen Seite bedeutet, ist ein Theologe zu erwähnen, der gerade damals als Bibliziſt die Entwicklung der jungen christlichen Religion und die Bedeutung des Apostels Paulus in nicht durch moderne Zeitströmungen beeinflußter Weise dargestellt, bedauerlicherweise aber, da die damaligen theologischen Interessen nach anderer Richtung gingen, nicht die ihm gebührende Beachtung gefunden hat.

C. F. Nösgen.

Nösgen verfolgt in seiner Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung. 2. Bd.: Geschichte der apostolischen Verkündigung, München 1893, den Grundgedanken, daß alle Stufen der apostolischen Verkündigung durch Offenbarungen des Auferstandenen und Erhöhten bezeichnet, veranlaßt und in ihrer Eigenart bestimmt werden. Durch diesen klar vorliegenden Umstand wird das apostolische Zeugnis als die unmittelbare Fortsetzung der eigenen Verkündigung Jesu erwiesen und dessen Gang als von ihm gewollt beglaubigt. Das Zeugnis der Apostel für die Gemeinde des Herrn verläuft in drei Phasen, so daß darzubieten ist die apostolische Verkündigung innerhalb der judenchristlichen, der heidenchristlichen und der über solche Unterschiede hinauswachsenden Gemeinde Jesu Christi. Daher werden auf der ersten Stufe behandelt die Apostel und Apostelschüler, Petrus, seine Reden und seine Briefe, Jakobus und sein Brief, der Brief des Judas, Matthäus und sein Evangelium, Barnabas und der Hebräerbrief und die Rede des Stephanus.

Der fast ausschließliche Vertreter der zweiten Stufe ist der Apostel Paulus. Seine Begegnung mit dem Auferstandenen und Verherrlichten in Verbindung mit seiner Unbekanntschaft mit dem Herrn nach dem Fleisch und seinem Erdenwandel in Israel machte ihn zum geeigneten Offenbarungsorgan für die Verkündigung des Reiches Gottes an alle Völker unter Abstreifung des alttestamentlich Jüdischen. Besonders Eph. 3, 1—9 macht Paulus selbst auf das bestimmteste geltend, daß er das zuvor unbekannte Geheimnis des göttlichen Willens, die Heiden zu Miterben und Mitgenossen der Verheißung in Christus zu machen, zu verkündigen gehabt habe. Er findet gerade darin die ihm eigentümliche Erkenntnis des göttlichen Heilswillens und Heilsplans.

Doch darf man das Gemeinsame, was des Paulus Evangelium mit dem der Urapostel hat, nicht ausschließlich auf die neutrale Basis der paulinischen Predigt beschränken, will man nicht in der alttübingischen Gegenüberstellung der urapostolischen und der paulinischen Lehrart als zweier feindlicher Pole hängen bleiben. Paulus selber weist auf das Zusammenstimmen gerade des Angel- und

Keimpunktes seiner Verkündigung mit dem bereits in der Predigt der Urapostel Anerkannten nachdrücklichst hin (Gal. 2, 15—21). Des Paulus Evangelium hat sich in seinem vollen Reichtum erst infolge der an ihn mit der Zeit herantretenden Aufgaben und neuen Verhältnisse erschlossen, ist in Wirklichkeit aber beständig das gleiche geblieben.

Der Unterschied der paulinischen Predigt von der der anderen Apostel besteht nicht darin, daß er ein Theologe war und sie nicht. Will man in jedem Gesamtkomplex christlicher Gedanken über Jesus als Heiland der Welt bereits eine Theologie oder ein System finden, so wäre kein Grund, eine solche den Zeugen des Evangeliums für Judenchristen abzusprechen, wie man sie sogar bei der Urgemeinde annehmen kann trotz der Geringfügigkeit der erhaltenen Spuren von Äußerungen ihres Glaubens. Auch bei ihnen muß eine durch den Geist Gottes gewirkte Gesamtanschauung über den Umfang des Heils vorausgesetzt werden, und es dürfte daher ihnen nicht weniger als Paulus eine Theologie in demselben Sinne des Worts, in dem bei ihm davon gesprochen werden kann, zugeschrieben werden. Nicht einmal in den längeren didaktischen Ausführungen des Römerbriefes erweist sich Paulus als Systematiker. Er darf nur, wie alle anderen, als ein vom Geiste Gottes bei seiner Verkündigung geleiteter und diesem einfach folgender Zeuge betrachtet werden. Es ist ihm nicht der zweifelhafte Ruhm anzuheften, die systematisch vollendetste Darstellung der christlichen Wahrheit in seinem Lehrbegriff zu liefern. Sein Zeugnis wurzelt inhaltlich nirgends in seinem eigenen systematischen Denken oder mystischen Grübeln, sondern ist der durch Gottes Geist in seinem Denken gewirkte Ausdruck für das durch Christus gebrachte Heil.

So stellt Nösgen das paulinische Evangelium unter den Gesichtspunkten dar: 1. Die Entfaltung der göttlichen Heilsmacht mit den Kapiteln über die Macht und Kraft Gottes, die Offenbarung Gottes in Christus, den Tod Jesu Christi, die Auferstehung und Erhöhung Christi, den Heiligen Geist, die Gnade Gottes. 2. Der von Gott verordnete Heilsweg mit den Kapiteln über die Erkenntnis vom natürlichen Wesen des Menschen, die Erkenntnis des Heils Gottes, den Glauben, die Gotteskindschaft, Wandel im

Geiſt. 3. Der von Gott verfolgte Heilsplan oder die kosmiſche Bedeutung des Evangeliums mit den Kapiteln über den Ratſchluß Gottes, die Ökonomie des Geſetzes, das Reich Gottes und die Kirche Chriſti, die Vollendung des Heils Gottes und der Herrſchaft Chriſti.

Der Vorzug dieſer Darſtellung iſt, daß hier der offenbarungsmäßige Charakter der apoſtoliſchen Predigt klar und kräftig herausgearbeitet wird. Auf dieſe Weiſe gelingt es, die Zuſammenhänge und die innere Zuſammengehörigkeit der einzelnen neuteſtamentlichen Typen deutlich zu machen. Freilich iſt die Zuſammenſtellung derjenigen Perſonen oder Schriften, welche als Vertreter der erſten Stufe genannt werden, gewiß nicht die richtige. Wohl aber werden die Entwicklungslinien innerhalb der neuteſtamentlichen Verkündigung deutlich gemacht. Was den Apoſtel Paulus betrifft ſo wird ſeiner theologiſchen Bedeutung nicht in vollem Maße Rechnung getragen, obwohl der Gedanke richtig iſt, daß er Theologie nicht in anderem Sinne vertritt als dies die Gemeinde vor ihm mußte. Paulus weiß ſich aber eins mit den älteſten Apoſteln darin, daß es nur der Geiſt Chriſti ſein kann und darf, der auch in alle richtige Erkenntnis leitet. Ebenſo iſt richtig der von Nösgen vertretene Gedanke, daß der Unterſchied zwiſchen Paulus und den älteren Apoſteln geringer iſt als man ihn gewöhnlich ſieht.

W. Bornemann.

W. Bornemann ſprach in ſeiner Bearbeitung der Theſſalonicherbriefe im Meyerſchen Kommentar vom Jahre 1894 insbeſondere im Rückblick auf den erſten Theſſalonicherbrief S. 250 ff. methodiſche Grundſätze über die exegetiſche und bibliſch-theologiſche Behandlung der neuteſtamentlichen Schriften aus. Er macht geltend: Die moderne Theologie hat, wenn ſie ihre wirkliche Kraft ſowie ihre bauende Tätigkeit zeigen will, alle Urſache, als Wiſſenſchaft bei der Auslegung der Schrift nicht bloß für die „Gedanken und Anſchauungen", ſondern auch für den Geiſt, die Kräfte und Werte des Urchriſtentums ihr Verſtändnis zu zeigen. Wir müſſen die bibliſchen, inſonderheit die neuteſtamentlichen Schriften noch ganz anders leſen und erklären lernen als Schriften

des wirklichen Lebens, die nicht bloß Lehren und Theologumena, erbauliche Abschnitte und Ermahnungen, sondern wirkliche Kraft und Trost und Geist in sich tragen, als Schriften, hinter denen lebendige Persönlichkeiten mit ihrer Arbeit, ihrem Schweiß, ihrem Blut, ihrer Hoffnung und ihrer Liebe stehen, als Schriften, in denen die christliche Frömmigkeit nicht bloß gelehrt, sondern verwirklicht ist. Man darf nicht überall Lehrsätze oder klare, theologisch brauchbare Begriffe suchen.

Johannes Müller.

Auch J. Müller beklagt es in seiner Schrift: Das persönliche Christentum der paulinischen Gemeinden nach seiner Entstehung untersucht, 1. Teil 1898 — ein weiterer ist nicht erschienen — daß der Schaden des intellektualistischen Gesichtswinkels noch immer nicht von Grund aus überwunden ist. Noch immer werden die bald spontanen, bald veranlaßten Äußerungen und Gedankenreihen ohne Rücksicht auf den verschiedenen zeitlichen Ursprung, den sie haben, auf den mannigfaltigen Charakter, den sie tragen, auf den erzieherischen Zweck, dem sie dienen, auf die pädagogische Höhenlage der Erkenntnis, auf der sie sich bewegen, auf die Eigenart der Empfänger, der sie sich anpassen, unterschiedslos auf eine Fläche projiziert und nach verschiedenen Gesichtspunkten gruppiert. Hierzu kommt die Neigung, in den Briefen Theologie zu suchen, wo man doch nur religiöse Intuition und ungebundene Reflexion, unmittelbare Geistesergüsse und auf das Praktische gerichtete Zeugnisse des eigenen religiösen Lebens findet.

Der intellektualistischen Auffassungsweise erscheint Paulus als ein großer Theoretiker, dessen Stellung zu praktischen Fragen, wie z. B. zum Gesetz, in Theorien wurzelt, während es vielmehr umgekehrt ist. Er ist Praktiker, Realpolitiker. Seine Anschauungen ruhen auf Reflexen des Lebens, und seine lehrhaften Darlegungen machen oft vielmehr den Eindruck notgedrungener erkenntnismäßiger Auseinandersetzungen mit den harten, kantigen Tatsachen und Verhältnissen des Lebens und der Geschichte. Seine Stellungnahme zu praktischen Fragen und Lehrproblemen ergab sich nicht aus einer

von vornherein fertigen eigentümlichen Heilstheorie, sondern aus dem empfangenen Evangelium, überlieferten Worten Christi, der eigenen religiösen Erfahrung, direkten Gottesoffenbarungen und den konkreten Verhältnissen. Er war überhaupt kein Theolog, wenn diesen das originelle, spekulative, apriorische, synthetische Erkennen charakterisiert, der seine religiösen Tiefblicke in die göttlichen Geheimnisse den Gemeinden in dem Maße und mit den Vorstellungsmitteln mitteilte, wie sie es verstehen konnten. Er war kein religiöser Lehrer, der durch Vorträge und Disputationen seine Weltanschauung verbreitete und für seine Lebensführung Anhänger warb, sondern ein „leidenschaftlicher religiöser Agitator", der den Zusammenbruch der Welt vor Augen hatte und radikale Umwälzungen im persönlichen Leben der Einzelnen und der Gesamtheit hervorrief. Statt dessen hält man ihn für einen seit seiner Bekehrung fertigen Religionsphilosophen, der nichts weiter zu tun hatte, als seine Anschauungen durchzusetzen, und findet in seinen Briefen Zeugnisse einer sofort eingetretenen systematischen Entfaltung seines neuen christlichen Bewußtseins.

Das ist gewiß eine einseitige Betrachtung, aber sie ist wohl beareiflich als Reaktion gegen die damals noch keineswegs überwundene gleichfalls ganz einseitige wissenschaftliche Betrachtung des „Paulinismus".

Müller verlangt, daß man auch im Neuen Testament von der Theoriensucht zu den Quellen aller religiösen Erscheinungen vordringt, zum persönlichen religiösen Leben, wie es in der geistigen Luft der damaligen Zeit waltete.

So kommt er dazu, das persönliche Christentum der urchristlichen Epoche in seiner generischen wie in seiner individuellen Gestaltung zu verfolgen und versucht, in die in den paulinischen Gemeinden pulsierende persönliche Frömmigkeit einzudringen.

A. Titius.

Als zweiten Band seines Werkes: *Die Neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart dargestellt* gab Titius im Jahre 1909 heraus die Schrift: *Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt*

der Seligkeit dargestellt. Schon der Titel zeigt die entscheidende innerhalb der neutestamentlichen Forschung eingetretene Wandlung. Die Seligkeit wird als die beherrschende Lehre in den Mittelpunkt gestellt, nicht das christliche Heil, die Erlösung oder ein ähnlicher Zentralgedanke. Wenn man bei Paulus einen unserem „Seligkeit" entsprechenden Begriff suchen wollte, so käme man in Verlegenheit. Auch war es nicht der Brauch, die biblisch-theologischen Untersuchungen direkt zur Gegenwart in Beziehung zu setzen. Freilich wird man nichts dagegen einzuwenden haben, wenn Titius als ihm vorschwebendes Ideal das Ziel nennt, nach Möglichkeit den Apostel selbst zum Reden zu bringen, uns Heutigen aber nichts als die Rolle des stillen Beobachters und Zuhörers anzuweisen.

Zwei methodische Grundsätze will er durchführen. Er will von der Heerstraße, wie sie durch die termini technici bezeichnet ist, abweichen trotz aller Wichtigkeit einer sorgsamen Analyse der Grundbegriffe, um das religiöse Leben selbst nachzeichnen zu können, in seinen mannigfachen Äußerungen und in seinen vielfachen Formen.

Titius bietet einen eigenartigen Aufriß der paulinischen Lehre. Er lehnt es ab, das paulinische Evangelium vom Rechtfertigungsgedanken aus zu verstehen und gleichsam eine einzige große Darstellung dieses Gedankens daraus zu machen. Denn Paulus beschreibe den Christenstand nie ausdrücklich als einen auf dauernder Sündenvergebung beruhenden. Dagegen fasse er den Heilsstand stets als einen vom göttlichen Geiste gewirkten auf. Danach müsse sich bei Paulus der Rechtfertigungsgedanke dem pneumatischen Lebensgefühl unter- oder einordnen. Vermöge doch Paulus Christus mit dem Geist geradezu zu identifizieren. Als weiteren Kern der paulinischen Heilsanschauung erklärt er die messianische Hoffnung. Ja, Titius spricht die Behauptung aus, in der Hoffnung, nicht im gegenwärtigen Heilsbesitz, liege für das persönliche Empfinden des Apostels der Schwerpunkt.

So sieht er sich den Weg der Darstellung gewiesen. Man müsse mit der Darstellung der Heilserwartung beginnen und von dort zur Darstellung des gegenwärtigen Heilsbesitzes fortschreiten.

Der gesamten Darstellung der Heilsanschauung sei aber die Gotteslehre voranzuschicken. Diese Disposition bringt es aber mit sich, daß das Herzstück des paulinischen Glaubens, der Christusglaube des Apostels, überhaupt nicht in einer gesonderten und geschlossenen Betrachtung vorgeführt wird.

Nach Titius gehört nun freilich Paulus mit ganzer Seele „der urchristlichen Sturm- und Drangperiode des Enthusiasmus" an. Man muß den Apostel als enthusiastischen Pneumatiker und Supranaturalisten vom reinsten Wasser bezeichnen. Aber es blickt aus diesem eschatologisch-enthusiastischen Gedankengefüge unverkennbar das geistige Leben der neuen Religion hervor. Wie das messianische Walten Christi sich ins königliche Walten der Gnade und die Immanenz des Geistes umsetzt, so wird das Wesen des Pneuma vom Gottes- und Christusgedanken aus gedeutet. Die dynamische Vorstellung vom Geist geht in eine qualitative über, und der Geist Gottes tritt in eine unlösliche Verbindung mit dem geistigen Wesen des Menschen ein. Noch stärker zeigt sich die Umsetzung der supranaturalen in eine geistige, ethisch-psychologische Auffassung im Gedanken der Lebensgemeinschaft mit Christus. In diesem Gedankenkreis eröffnet sich für Titius ein Ausblick auf die Berührung mit dem hellenistischen Geist.

So tut sich nach Titius eine sehr erhebliche Distanz zwischen Ausgangs- und Endpunkt auf. Die Stimmung des Apostels ändert sich wesentlich beim Blick auf das persönliche Heil und auf die Gemeinschaft. Der Einzelne wird von der Parusie in dem Maße unabhängig, als er des Fortschreitens im Heilsbesitz und der persönlichen Übersiedlung zum Herrn beim Tode auch vor dem Eintritt der Parusie gewiß sein kann. Die Erwartung der Parusie wirkt fort, aber das Peinigende ihres Ausbleibens ist verschwunden. Man kann ihr in Ruhe entgegensehen. Diese Umstimmung ist vor anderen das Lebenswerk des Apostels Paulus, unbeschadet dessen, daß er selbst mit seinem persönlichen Empfinden in der eschatologisch-enthusiastischen Stimmung wurzelt und an ihr festhält.

Sollte eine solche Verschiebung des Schwerpunktes des religiösen Interesses von der eschatologischen zur immanenten Betrachtung wirklich das geschichtliche Kennzeichen der paulinischen Theologie

ſein? Fordern nicht die pauliniſchen Briefe ſelbſt zum Widerſpruch gegen eine ſolche Konſtruktion auf? Iſt Titius nicht zu ſehr von einem dogmatiſchen Gedanken beherrſcht, ſtatt eine geſchichtliche Unterſuchung zu bieten? Die Hypotheſe trägt einen inneren Widerſpruch in ſich, wenn Paulus mit ſeinem perſönlichen Empfinden an der eſchatologiſch-enthuſiaſtiſchen Stimmung feſtgehalten, nichtsdeſtoweniger aber die immanente geſchaffen haben ſoll.

P. Wernle.

P. Wernles Schrift: Die Anfänge unſerer Religion, 1. Aufl. 1901, 3. Aufl. 1921 iſt aus der Vorleſung über neuteſtamentliche Theologie im Sommer 1900 in Baſel entſtanden, will aber nicht ein Lehrbuch der neuteſtamentlichen Theologie ſein. Das Buch will einen klaren Eindruck von der Bedeutung Jeſu und dem Sinn des Lebens Jeſu geben und von da aus die verſchiedenen Erſcheinungen des Urchriſtentums verſtehen und meſſen, wendet ſich alſo auch bewußt von der eigentlich lehrhaften Betrachtung des Neuen Teſtaments ab.

Die pauliniſche Theologie iſt für Wernle eine völlig neue Erſcheinung auf dem Boden des Chriſtentums. In der Urgemeinde gab es einzelne Theologumena, aber noch keine Theologie. Paulus hat ſeine Erziehung zu den Füßen der Rabbinen gewonnen. Aber der Gebrauch der griechiſchen, nicht der hebräiſchen Bibel durch Paulus muß vor Überſchätzung des rabbiniſchen Einfluſſes warnen. Entſcheidend für die Entſtehung ſeiner Theologie war ſeine Bekehrung. In ihr liegt die eine Wurzel ſeines theologiſchen Denkens. Seine Theologie iſt die eines Zerbrochenen und Bekehrten. Das einſchneidende Erlebnis ſeiner Bekehrung erzeugte eine totale Umkehr aller Werte und wurde auch dem Denken und Forſchen ein unerhörter Antrieb.

Die zweite Wurzel ſeiner Theologie iſt die Apologetik. Denn ſeine Theologie iſt die des Miſſionars. Chriſtliche Miſſionstheologie unter dem eſchatologiſchen Geſichtspunkt kann man die pauliniſche Gedankenwelt am beſten nennen. Aus der eigentlichen Lage des Paulus, der mitten zwiſchen Heiden, Juden und Judaiſten ſteht,

ergibt sich die große Zweiteilung dieser Apologetik in Erlösungstheologie und antijüdische Apologetik.

Aber noch einen dritten Teil muß man in der paulinischen Theologie unterscheiden, das ist die Theologie der gereiften Christen, die Ausschöpfung der im Alten Testament und in der Christusoffenbarung enthaltenen Gottesgedanken, eine christliche Gnosis, die selbst in die Geisterwelt und in die Tiefen Gottes zu dringen versteht.

Das Buch ist glänzend geschrieben, ohne theologischen Ballast, frisch, oft keck in die Probleme greifend, daher auch viel Sprunghaftes und noch Ungeklärtes enthaltend. Aber es hat ohne Frage anregend gewirkt. Daß es Wernle gelungen wäre, die geschichtliche Bedeutung des Apostels richtig darzustellen, kann schwerlich behauptet werden, so viel Richtiges darin liegt, daß er den Apostel unter dem Gesichtspunkt des Missionars und des Apologeten betrachtet. Paulus war allerdings ein Zerbrochener und Bekehrter. Aber er ist durch Christus eine neue Kreatur geworden, und steht nun in seiner inneren Verbindung mit Christus als eine geschlossene, in sich gefestigte Persönlichkeit vor uns, der Welt, dem Tod, der Gegenwart und der Zukunft und allen gottfeindlichen Mächten überlegen. Daher hat er Prägungen geschaffen, die nur zum Teil unter dem Gesichtspunkt der Apologetik und der Gnosis verstanden werden können. Wie widerspruchsvoll Wernle das Verhältnis zwischen Jesus und Paulus gezeichnet hat, ist S. 164 ausgeführt worden.

F. Prat.

F. Prat, La théologie de Saint Paul, Paris, 1. Teil 1909, 2. Teil 1912 gibt im ersten Teil einen historischen Überblick über die Entwicklung der Theologie des Paulus. Der zweite Teil enthält die systematische Darstellung in sechs Büchern mit den Titeln: Der Paulinismus. Die Vorgeschichte der Erlösung. Die Person des Erlösers. Das Werk der Erlösung. Die Kanäle der Erlösung (der Glaube als Rechtfertigungsprinzip; die Sakramente; die Kirche). Die Früchte der Erlösung (das christliche Leben; die Eschatologie).

In den Jahren 1910 und 1911 erschienen in rascher Folge drei Theologien des Neuen Testaments von A. Schlatter, P. Feine und H. Weinel, in Anlage und theologischer Methode nicht unwesentlich voneinander verschieden.

A. Schlatter.

A. Schlatter, Die Theologie des Neuen Testaments. Zweiter Teil: Die Lehre der Apostel, 1. Aufl. 1910, 2. Aufl. 1922, zeigt schon in der Anlage eine Abweichung vom gewöhnlichen Aufbau, die mit seinem bibliziistischen Standpunkt zusammenhängt. Als ersten Teil behandelt er — in einer gewissen Verwandtschaft mit Nösgen — die von den Gefährten Jesu vertretenen Überzeugungen, und zwar werden vorgeführt Matthäus, Jakobus, Judas, Johannes und Petrus. Nun erst kommt die Lehre des Paulus, als dritter Teil werden vorgeführt die Mitarbeiter der Apostel, Markus, der von Lukas benutzte Erzähler, Lukas, der Hebräerbrief und der im Namen des Petrus Schreibende; der vierte Teil ist Darstellung der in der Gemeinde wirksamen Überzeugungen. Durch diese Anordnung kommt Paulus in einen stärkeren Abstand von Jesus. Doch gilt dies nur in formalem Sinne, da Schlatter die Lehrüberzeugungen des Neuen Testaments in ihrem eigentlichen Kern als eine große durch die Abhängigkeit von der Botschaft Jesu bedingte Einheit betrachtet. Immerhin tritt Paulus hinter die Apostel, die man bis auf Petrus nach Paulus zu behandeln pflegt.

Nach Schlatter muß heute im Interesse der neutestamentlichen Arbeit zuerst der Durchbruch durch den Schwarm von erklärenden Konstruktionen und Konjekturen geschehen, so daß das Auge wieder zur echten Wahrnehmung an die Vorgänge herangebracht wird, deren Zeugen die neutestamentlichen Dokumente sind.

Die Jünger Jesu dachten seit der Ostergeschichte an die Herrschaft Jesu. Der Christus macht jetzt durch ihre Botschaft seine Herrschaft und Gegenwart offenbar. Ihre Verkündigung des Christus rechneten sie zu Gottes Werk, bei dem ihre eigene Stellung die des Knechts ist. Ihre Arbeit ist von Gottes Wirken umfaßt, das den Christus offenbart und den Glauben an ihn schafft.

Sie wußten sich als Träger des Geistes Gottes, so daß sie als die reden und handeln, denen Gott durch seinen Geist ihr Wort und Werk gibt. Sie hatten im Namen und in der Kraft Jesu den Menschen die vollkommene göttliche Gnade anzubieten, die absoluten messianischen Aussagen mit seinem Kreuz zu vereinigen, aber durch den Christus auch die Offenbarung des göttlichen Rechts zu erweisen. Daher war ihre Predigt eine Fortsetzung des Bußrufs Jesu. Sodann aber übt der Christus dadurch seine Herrschaft aus, daß er die für Gott geheiligte Gemeinde schafft. Durch die Jünger entstand eine Gemeinde, die durch ihren Glauben und ihre Liebe geeinigt war und die die Hoffnung auf Jesus besaß, da sein Christusname das überragt, was die Gegenwart bietet. Wie stand es mit der auf Jesus wartenden Hoffnung? Die neue Gemeinde mußte ferner ihr Verhältnis mit Israel ordnen, da Christus der Herr Israels ist, und Israel ihn doch gekreuzigt hat. Zugleich umfaßt der Christusgedanke den Vorblick auf die göttliche Herrschaft über die ganze Völkerwelt, weshalb auch der Beruf der Jünger auch die Völker umfaßte.

Das sind die Vorgänge, an die das Auge der Heutigen auf Grund der neutestamentlichen Dokumente heranzubringen ist, und diese Vorstellungsreihen sind naturgemäß auch die für die Darstellung der paulinischen Lehre entscheidenden. So behandelt denn Schlatter die paulinische Theologie unter den Gesichtspunkten: 1. die vor Paulus stehende Aufgabe, 2. die Gabe des Christus, 3. die Gegenwart Gottes im Christus, 4. die Kirche, 5. die Bedingungen der paulinischen Lehre, dies Kapitel mit den Unterteilen Jesus und Paulus, der Zusammenhang zwischen den Überzeugungen, der Kampf in der Christenheit, Stufen in der Ausbildung der Lehre.

Schlatter hebt eindringlich hervor, mit welchem Ernst und welchem Erfolge Paulus die Denkarbeit tut und zu welcher Größe sie sich aufschwingt. Aber diese Größe bekommt ihre intellektuelle Leistung nur dadurch, daß er sie mit unverrückbaren Schranken umgab Auch auf diese wird nachdrücklich hingewiesen. Die gleichzeitige Ausdehnung und Begrenzung des paulinischen Denkens zeigt denselben Vorgang, wie ihn der Denkakt Jesu verrät. Auch Paulus stellt seine Denkarbeit nicht unter den Begriff des Forschers,

sondern sein Denkakt ist von der Gewißheit Gottes regiert. Dadurch bleibt derselbe mit seinem Lebensakt in steliger Verbundenheit. Allem, was unser Bewußtsein jetzt umfaßt, gesteht er nur vorbereitende Bedeutung zu. Das Bleibende in uns sind einzig die im Bereich des Willens hervortretenden Wirkungen Gottes. Das Ewige, das der Mensch jetzt schon empfängt, ist die Liebe.

Aus dem Gesagten wird deutlich, daß diese neutestamentliche Theologie wie die Darstellung der pauliniſchen Lehre vielfach andere Wege geht als die sonstige neutestamentliche Forschung. Man täte Schlatter unrecht, wollte man sagen, daß er an den Problemen vorbeigehe. Gar manches Wort ist als Antitheſe gegen andersartige Anschauungen und Behauptungen geprägt. Immerhin aber bekommen wir auf viele Fragen, welche in der Paulusforschung aufgeworfen worden sind und auch heute noch nicht beiseite gestellt werden dürfen, keine Antwort.

P. Feine.

Meine Theologie des Neuen Testaments ist erschienen in 1. Aufl. 1910, 2. Aufl. 1911, 3. Aufl. 1919, 4. Aufl. 1922. Da ich bereits S. 5 f. über den mir bei ihrer Abfassung vorschwebenden Plan berichtet habe, beschränke ich mich hier darauf, die Gesichtspunkte vorzuführen, nach denen ich die Lehre des Paulus behandelt habe. Nach Vorbemerkungen zur pauliniſchen Theologie habe ich an die Spitze gestellt das Kapitel über das Christusbild des Paulus, von der Überlegung aus, daß das Verständnis des Christusglaubens des Apostels alle seine lehrhaften Gedanken erschließt. Es folgt das Kapitel über die Bedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu, da Paulus in aller seiner Verkündigung nichts anderes wissen will als Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen. Die folgenden beiden Kapitel handeln von der Rechtfertigung samt Parallelbegriffen und vom Heiligen Geist. Daran schließen sich als weitere Kapitel die über die Gnosis, die Eschatologie, die Ethik, die Sakramente und die Lehre der Pastoralbriefe.

H. Weinel.

Weinel hat sein Verständnis des Paulus in zwei Schriften vorgetragen, im Paulus, der Mensch und sein Werk: Die Anfänge des Christentums, der Kirche und des Dogmas, 1. Aufl. 1904, 2. Aufl. 1915 und in seiner Biblischen Theologie des Neuen Testaments: Die Religion Jesu und des Urchristentums, 1. Aufl. 1911, 2. Aufl. 1913, 3. Aufl. 1921.

Nach den Ausführungen im Paulus kreuzen sich in dem Apostel die Einflüsse aus allen antiken Religionen, soweit sie in Mysterien und hellenistischer Religionsphilosophie neugestaltet waren, mit dem eigenartigen religiösen Leben Israels. Paulus war nach seiner Religion der erste Protestant, nach seiner Theologie und kirchlichen Arbeit der erste Katholik. Jesus ist bis auf den heutigen Tag viel einsamer in der „Welt" gewesen, als Paulus, der von dem Bildungsbesitze seiner Zeit viel mehr sein eigen nennen konnte. Deshalb hat Paulus auch stärker gewirkt als Jesus, der für die Heidenwelt mit ihrem Verlangen nach Mysterien, Sakramenten und Philosophie erst durch Paulus wirksam werden konnte. Die größte Frage, die uns Paulus stellt, ist die, ob das „Christentum", das Paulus gepredigt hat und das in Dogma und Kirche heute noch lebt, eine andere Religion ist, als das Evangelium, das Jesus verkündigte. Diese Frage bejaht Weinel und beabsichtigt, in die Grundprobleme des Christentums an der Hand dieses seines „zweiten Stifters" einzuführen. Eine Gegenwartsfrage bewegt ihn dabei. Denn es werde jetzt um die Existenz des Christentums an zwei Stellen gekämpft. Einmal woge der Kampf um das Problem, ob das Christentum ablösbar sei von den Vorstellungen von Sündenfall, Erbschuld, blutiger Versöhnung Gottes und Sakramenten, und sodann, ob an der schwächlichen Kompromißethik der christlichen Kirche und ihrer Versöhnung mit dem menschlichen Staats- und Kulturleben festzuhalten sei. In beiden Fragen soll Paulus die Hauptrolle gespielt und die kirchliche Lehre angebahnt haben.

In seiner Biblischen Theologie beabsichtigt Weinel, eine Darstellung der Religion des ältesten Christentums zu geben, in

religionsgeschichtlicher Umrahmung. Er unterscheidet das Christentum als „die sittliche Erlösungsreligion" von den gleichzeitigen Religionen und bezeichnet diese Erlösungsreligionen als „ästhetische" in dem Sinne, daß ihnen die Erlösung vom Leid das Wesentliche ist. Des Paulus Lehre wird als sittliche Erlösungsreligion in pessimistisch-dualistischer Gestalt dargestellt und zwar nach dem Schema, wie es das Gerüst des Römerbriefes an die Hand gibt. In diesem Schema habe er auf Grund seines pharisäischen Erbes, von dem er sich nicht habe lösen können, die Eigenart des Christentums als sittlicher Erlösungsreligion dargelegt.

Aber dies ist nur die eine Seite an dem Apostel. Noch wesentlicher war für ihn und seine Auffassung des Evangeliums die hellenistische Religion, vor allem die Erlösungssehnsucht des Hellenismus. Über diesen Einschlag der paulinischen Theologie urteilt Weinel ähnlich wie die religionsgeschichtliche Betrachtung. Nur tritt eine kleine Verschiebung zutage. Die Anschauung ist hier die, daß Paulus allerdings die Taufe und das Abendmahl als Sakramente, die Verehrung des auferstandenen Kyrios und alles, was damit zusammenhängt, aus der ersten Gemeinde von seinen älteren hellenistischen Freunden empfangen hat. Die ganze Erlösungssehnsucht und die Mystik jener Tage hatte er, wie sie alle, aus der Umwelt schon zuvor in sein Wesen aufgenommen. Aber er stammt wirklich nach seiner Frömmigkeit aus der pessimistischen Linie der jüdischen Entwicklung und ist neben Philo und den Verfasser des vierten Esrabuches zu stellen. So ist er die direkte Fortsetzung jener Sehnsucht nach Ewigkeit und Heiligem Geist, in der das Letzte erreicht ist, wozu jüdische Frömmigkeit von sich aus und unter dem Einfluß des Hellenismus kommen konnte.

Daher hat Paulus die sittliche Erlösungsreligion in einer so andersartigen Weise innerlich erlebt als Jesus, daß bis auf den heutigen Tag sein Verhältnis zu Jesus ein Problem geworden ist. Es handelt sich um eine Formverschiebung ins Hellenistische, um die dualistisch-pessimistische Gestalt der sittlichen Erlösungsreligion, wobei denn freilich die ästhetische Erlösungsreligion viel stärker eingewirkt hat als bei Jesus. Dennoch ist Paulus ohne Jesus nicht

denkbar. Nur hat das christliche Erbe in ihm das ganze andere Erbe in innere Bewegung gesetzt, zu einer totalen Umlagerung seiner Elemente und zu einer sehr eigenartigen Verbindung des pharisäisch juristischen Elements mit dem mystisch-hellenistischen geführt, die den Paulinismus charakterisiert. Eine dritte Verschiebung hat die junge Religion durch den Apostel erfahren, die Wendung ins Subjektive, Psychologische. Das Evangelium ist nicht mehr die Botschaft von einer neuen Welt, in der Gott herrscht und die Armen reich, die Hungrigen satt und die Mühseligen erquickt werden sollen, sondern die eine Frage: was muß ich tun, daß ich selig werde, hat alles andere aufgezehrt. Die Frage nach dem wahren Weg des Heils ist das Problem des Paulinismus.

Dies Verständnis der paulinischen Theologie mußte Weinel veranlassen, auch den Abstand der paulinischen Lehrgedanken vom Evangelium zur Darstellung zu bringen. So handelt denn sein zweiter Abschnitt von der „beibehaltenen oder wieder eingedrungenen Frömmigkeit früherer Stufen". In erster Linie sind die Sakramente ein Fremdkörper in der Religion des Paulus. Jesus hat keine Sakramente gekannt. Die Taufe des Johannes hat er nicht fortgesetzt, und das Abendmahl war ihm höchstens eine Weissagung seines Todes und eine Deutung mit den Mitteln der alten Geschichte und der ewigen Hoffnung seines Volkes. Mit Mysterien hat Jesus nichts zu tun. Bei Paulus aber stellt die Religion der Sakramente eine das Ganze begleitende Parallele zur sittlichen Erlösungsreligion dar. Nicht minder schiebt sich die Gesetzesreligion überall in das Gefüge der sittlichen Erlösungsreligion hinein und ist mit ihr so verwoben, daß der Fehler ganz geläufig ist, sie als zum Wesen des Paulinismus und sogar des Christentums gehörig anzusehen. Insbesondere in der Rechtfertigungslehre und in der Versöhnungslehre sollen diese Einflüsse der überwundenen Religion sich geltend machen.

Weinel trägt dem modernen Bedürfnis durchaus Rechnung. Er läßt allen gelehrten Ballast beiseite und bemüht sich, die Quellen selbst zum Sprechen zu bringen. Auch ist seine Darstellung ansprechend und präzis. Aber die Anschauung, die er vertritt, ist die des modernen liberalen Jesusbildes, und für Paulus nimmt er

einerseits die Pfleiderer-Holtzmannsche Konstruktion von einem Nebeneinanderbestehen einer pharisäisch-juristischen und einer hellenistisch-mystischen Betrachtung auf, auf der anderen Seite stellt er sich durchaus auf den Boden der religionsgeschichtlichen Betrachtung. Er tut das in individueller Weise, aber seine Gesamtbetrachtung ist keineswegs eine originale. Alle die Einwendungen, welche gegen die angebliche Zwiespältigkeit der paulinischen Theologie und die Hypothese von der Herübernahme hellenistisch-sakramentaler Anschauungen in das Christentum durch Paulus zu erheben sind und erhoben worden sind, wenden sich auch gegen Weinel.

Nichtsdestoweniger hat A. Harnack in Nr. 8 der Christlichen Welt 1912 das Erscheinen der Biblischen Theologie von Weinel nicht nur mit großen Lobeserhebungen, sondern geradezu mit Fanfarentönen begrüßt. Er rief nicht nur den Studenten sondern jedem, der sich um den Sinn des Neuen Testaments ernsthaft bemühe, zu, alle andern Wegweiser beiseite zu lassen und sich dieses Werk zum Führer zu nehmen. Aus den Fundamenten dessen, was bisher erarbeitet ist, „taucht dieses Werk als ein gefestigter und sicherer Bau hervor und ist wohl geeignet, der Arbeit der Folgezeit Geschlossenheit und Zielstrebigkeit zu geben, auf daß sie wirklich historisch-theologische Arbeit sei und sich nicht mehr mit Gespenstern herumschlage". Die Hoffnung Harnacks hat sich freilich nicht erfüllt, Epoche hat Weinels Werk nicht gemacht.

Johannes Weiß.

J. Weiß hat in seinem Werk: Das Urchristentum, nach dem Tode des Verfassers herausgegeben und am Schlusse ergänzt von R. Knopf, 1917, seine zahlreichen Arbeiten über das Evangelium und das älteste Christentum zusammengefaßt, und im dritten Buch: Paulus der Christ und Theologe, S. 303—511 eine ausführliche Darstellung der paulinischen Theologie gegeben, unter den Überschriften: Der Schriftsteller, der theologische Denker, der Christus-Glaube, das neue Verhältnis zu Gott, die neue Schöpfung, die Hoffnung, die paulinische Ethik, das Weltbild des Paulus, die Gemeinde.

Er ist bestrebt, zwei Einseitigkeiten zu vermeiden, die in der bisherigen paulinischen Forschung zutage getreten sind. Paulus ist ihm weder vor allem der systematische Denker, gar der Dialektiker von haarscharfer Logik, noch in ganz überwiegender Weise Pneumatiker und Mystiker. Bei ihm ist Religion und Theologie, Frömmigkeit und Denken nicht zu trennen. Das Vorherrschende der allgemeinen Begriffe und Abstrakta, das Überwiegen dialektischer Ausdrucksformen zeigt die wesentlich reflektierende Art dieses Denkers zur Genüge. Bei allem Reichtum des Gemüts und aller Stärke des Wollens wird er auch einer vollen Empfindung erst recht froh, wenn er dafür eine befriedigende theoretische Ausdrucksformel gefunden hat. Ein überzeugender theologischer Gedankengang löst bei ihm nicht nur eine intellektuelle Beruhigung, sondern geradezu eine religiöse Begeisterung oder Erbauung aus. Seit Paulus ist im Christentum Religion und Theologie so eng miteinander verkoppelt, daß es bis zum heutigen Tage nicht möglich gewesen ist, diesen Bund zu lösen. Weiß fragt, ob das ein Segen für das Christentum gewesen ist und ob der moderne Ruf: „Zurück von Paulus zu Jesus!“ oder die Forderung eines „undogmatischen Christentums“ sich verwirklichen lasse. Ein Mittel dazu aber sei die Erkenntnis, wie bei Paulus das eigentlich religiöse Leben eingebettet ist in eine harte Schale theologischer Reflexion.

Für Weiß gestaltet sich die paulinische Theologie zu einem außerordentlich mannigfaltigen Bild. In ihm ist eine ganze Reihe von geistigen Strömungen der Zeit zusammengeflossen, alttestamentlich-prophetische Frömmigkeit und rabbinisches Judentum, hellenistisch-jüdische Aufklärung und stoische Ethik, synkretistisch hellenistische Mystik und dualistisch-asketische Gnosis. Dazu der starke Imperativ der ethischen Verkündigung Jesu, die lebhafte eschatologische Endstimmung des Täufers, Jesu und der Urgemeinde, vor allem die sieghafte Überzeugung der Urgemeinde, daß das Heil der Endzeit bereits gekommen sei — das alles zusammengehalten von dem persönlichen dankbar demütigen Bewußtsein, selber die Gnade Gottes erfahren zu haben und von der Liebe Christi für immer gewonnen zu sein. Hierin hat die so bunte und widerspruchsvolle Vorstellungswelt und Denkweise des Mannes ihre Einheit. In

dieſem perſönlichen religiöſen Empfinden, das er kurz ſeinen Glauben nennt, hat er die Kraft beſeſſen, ſein Werk zu tun und ſein Denken in den Dienſt ſeines Handelns zu ſtellen.

Eine große religiöſe Wärme hat immer die Schriften von Joh. Weiß ausgezeichnet. Auch viele Partien in ſeinem Urchriſtentum legen davon beredtes Zeugnis ab. Ebenſo iſt vieles treffend beobachtet und dargeſtellt. Aber ob die Geſamtbeurteilung des Apoſtels Paulus und ſein Verhältnis zum Evangelium und auch zur Urgemeinde richtig beurteilt wird, iſt mir ſehr fraglich. Auch Weiß ſteht noch unter dem Banne der Anſchauung, daß die pauliniſche Theologie einen kaleidoſkopähnlichen Eindruck mache, da in ihr die mannigfaltigſten Einflüſſe zuſammenwirken. Es iſt doch nicht ſo, daß der pauliniſche Glaube eine buntſcheckige Mannigfaltigkeit von Vorſtellungen zuſammenhalte, ſondern die Offenbarung Chriſti an ihn erfüllt ihn mit einem Glauben, welcher alle ſeine bisherigen Vorſtellungen zuſammenſchmilzt und eine neue, geſchloſſene Vorſtellungswelt in ihm erſtehen läßt, die den alten Begriffen einen neuen Inhalt gibt.

A. Deißmann.

A. Deißmann, Paulus. Eine kultur- und religionsgeſchichtliche Skizze, 1. Aufl. 1911, 2. Aufl. 1925, macht mit großer Energie gegen die geſamte bisherige Paulusforſchung Front, die als eine große massa perditionis erſcheint. Neben den zum Abendländer und Scholaſtiker gemachten Paulus, neben den ariſtokratiſierten, ſtiliſierten und moderniſierten Paulus, der in dem papierenen Kerker des „Paulinismus“ in ſeiner achten Gefangenſchaft ſchmachtet, beabſichtigt er den Paulus zu ſtellen, den er auf ſeinen Reiſen im Orient glaubt geſehen zu haben, deſſen Worte ihm „auf dem nächtlichen Deck der Levanteſchiffe und unter dem Flügelrauſchen der dem Taurus zubrauſenden Wandervögel lebendig geworden ſind“, den antiken Juden, den Handwerker, den Miſſionar, den Chriſtusmyſtiker, der jedenfalls nicht als menſchgewordenes Syſtem, ſondern bloß in der lebendigen, jeder Parzellierung ſpottenden Fülle innerer Polaritäten begriffen wird. Und ſo zeigt er denn den Apoſtel ſeinerſeits ganz überwiegend als Heros der

Frömmigkeit, als Christusmystiker und, nach einer zweiten für Deißmann sehr wichtigen Seite, als Kultgläubigen. Wenn Harnack ein doppeltes Evangelium proklamierte, das Evangelium Jesu und das Evangelium von Jesus dem Christ so will Deißmann die Gesamtentwicklung des jungen Christentums verstehen als den Fortschritt vom Evangelium Jesu zum Jesus-Christus-Kult.

Diese von Deißmann bereits in der ersten Auflage vertretene Auffassung des jungen Christentums als neu entstandenen Christuskults ist nicht nur von M. Dibelius, Alberts, K. L. Schmidt u. a. aufgenommen und von Bertrams dahin erweitert worden, daß er von Christus als „Kultheros" spricht, sondern auch Bousset [1]) und Heitmüller haben diesen Gedanken noch weiter ausgebaut. Auf der andern Seite ist aber gegen diese Betrachtung lebhafter Einspruch erhoben worden, wie von E. von Dobschütz, Theologische Studien und Kritiken 1923/24, S. 328 ff., teilweise auch von R. Seeberg, Der Ursprung des Christusglaubens, 1914, S. 17 f. In der zweiten Auflage seines „Paulus" unterbaut daher Deißmann seine Hypothese S. 90 ff. durch genauere Bestimmungen über Wesen, Typen und Entstehung des Kultes. Danach unterscheidet er die Begriffe Kultus und Kult. Kultus faßt er als gottesdienstliche Feier einer organisierten Religionsgesellschaft und als die Ausdrucksformen dieser Feier, Kult dagegen als praktische Bezogenheit auf die Gottheit, Stellungnahme zur Gottheit, Bereitschaft zum religiösen Handeln, religiöses Handeln selbst. Die Kulte seien entweder agierende oder reagierende Kulte. Beim ersten Typ sei die Aktion spontane Leistung des Einzelnen oder der Gemeinschaft, berechnet auf die Gegenleistung der Gottheit, beim zweiten Typ sei die Aktion des Menschen Gegenleistung, Re-Aktion. Paulus bereits soll die beiden Typen durch unnachahmbar plastische Kontrastformeln voneinander abgegrenzt haben, indem er den „selbstgemachten Kult" (ἐθελοθρησκεία Kol. 2, 23) ablehnt und den „geistigen Kult" (λογικὴ λατρεία Röm. 12, 1) empfiehlt. Ja, er habe den Höchstpunkt kultischer Intuition erreicht, wenn er von einem Gebet Zeugnis

[1]) Ihm schließt sich an E. Wißmann, Das Verhältnis von πίστις und Christusfrömmigkeit bei Paulus, 1926, S. 96.

gebe, das nicht menschliche Leistung sei, sondern das der Geist in dem Apostel bete.

Die Kulte entstehen nach Deißmann aus dem Emporstoßen vorhandener Energien. Sie führen zurück in das Halbdunkel oder Dunkel eines Geheimnisses, auf das erlebte Mysterium eines Wunders. Der Kult ist ja eine seelische Bezogenheit auf die gegenwärtige Gottheit, und er hat in sich die Kraft einer fortwährenden Vergegenwärtigung dessen, was wir auf der akademischen Schulbank „historisch" nennen. Der Kult überliefert daher seine Anfänge als Mythos oder Heilsgeschichte und macht sie dadurch zum ewig Gegenwärtigen.

Um nicht durch verkürzte Berichterstattung einseitig zu erscheinen und damit Deißmann Unrecht zu tun, habe ich diese künstliche Unterscheidung ausführlich vorgetragen. Die Hauptsache ist aber nun, wie Deißmann sich die Entstehung des Christentums als reagierenden Christuskult denkt.

Jesus selbst hat keinen neuen Kult gestiftet. Er hat die neue Zeit verkündigt. Nur hatte schon während seines irdischen Lebens sein gewaltiges Ich-Bewußtsein auf die Menschen aussondernd und zusammenschließend gewirkt. Österliche Erlebnisse des Simon Petrus und der anderen haben den Jesuskult entstehen lassen. Sie sind der psychologische Ausgangspunkt des ältesten Jesuskultes in Palästina und die eigentliche Voraussetzung für die Entstehung der sich organisierenden christlichen Kultgemeinde. Das Evangelium Jesu verbindet die Anfänge unserer Religion aufs engste mit seiner Mutterreligion, dem Judentum. Der apostolische Jesuskult wirft dann, eben mit dem Kultischen, ein dem amtlichen Judentum wesensfremdes Element in den Schmelztiegel. Längst also vor der späteren Hellenisierung des Christentums ist in Palästina die apostolische Religion durch die nichtjüdisch antike Frömmigkeit adoptiert worden. Das durch diese Adoption vermittelte Erbe ist die Kultstimmung und ein Schatz von antiken sprachlichen und rituellen Ausdrucksformen des Kultus.

Die weltgeschichtliche Bedeutung des Paulus besteht darin, daß er durch Überbietung der alt-messianischen, spezifisch national-jüdischen Wertung der Person Jesu die Christusfrömmigkeit, die

Christusmystik, weltweit gemacht hat. „Christus der Herr," „Christus der Geist," mit diesen von Paulus in den Mittelpunkt gerückten Bekenntnissen strebt die antik-aramäische Verehrung des Messias der internationalen und intertemporalen Weltreligion zu. Wo Jesus in einsamem Sendungsbewußtsein dem Vater Auge in Auge gegenübersteht, da steht Paulus und da stehen mit Paulus die Anderen vor Gott „durch Christus" und „in Christus". Das Christus-Christentum des Paulus ist die notwendige Form, in der die Gottesoffenbarung des Meisters der Menschheit allein assimilierbar war und fähig wurde, quellende Volksreligion und weltgeschichtlich kraftvolle Völkerreligion zu schaffen.

Ich bezweifle, daß die Deißmannsche Unterscheidung zwischen Kultus und Kult sich aufrecht erhalten läßt, und daß sie den Weg zum Verständnis der Entstehung des Christentums eröffnet. Die praktische Bezogenheit auf Gott und die Stellungnahme zu Gott bezeichnen wir nun einmal nicht mit Kult. Wir nennen sie Frömmigkeit. Die Frömmigkeit kann zum Kultus führen, aber das ist erst eine weitere Stufe, auf der sich die Äußerungen der Frömmigkeit ausgestalten und Kultus werden. Für jeden Kult sowohl aber wie jeden Kultus ist die Voraussetzung, daß das zu verehrende Wesen ein göttliches ist. Für das Christentum ist die entscheidende Frage, seit wann Jesus göttliche Verehrung entgegengebracht worden ist. Von dem Zeitpunkt an, von dem die Jünger von Jesus göttliche Prädikate ausgesagt haben, beginnt der Weg, auf dem das von Jesus gebrachte Evangelium sich als Christentum ausgestaltete. Deutlich steht diese Entwicklung vor uns seit der Auferstehung Jesu, seiner Erhöhung zur Rechten Gottes und der Ausgießung des Heiligen Geistes. Denn seit dieser Zeit hat er seine göttliche Vollmacht an den Jüngern wirksam gemacht und ihnen göttliche Gaben geschenkt. Erst nachdem die Jünger Jesus wirklich als den erfahren hatten, der ihnen göttliche Kräfte vermittelte, haben sie ihm göttliche Verehrung entgegengebracht.

Dennoch liegen die Anfänge dieses neuen Verhältnisses zu ihm schon in der Zeit seines Erdenwirkens Denn bereits der irdische Jesus hat sich als den Träger und Vermittler göttlicher, den

Menschen bestimmter Gaben gewußt, er hat auch bereits damals den Jüngern an denselben Anteil gegeben. Und schon der irdische Jesus hat das Abendmahl gestiftet, in welches er die Verheißung einer göttlichen Gabe gelegt hat. Die Behauptung Deißmanns, daß Jesus keinen neuen Kult gestiftet habe, erscheint mir unrichtig.

Es scheint mir nun aber nicht ganz richtig, im Gegensatz zu Deißmann das Urchristentum als im höchsten Grade unkultisch zu bezeichnen. Kultus wie in den Tempeln an den Altären des Heidentums ebenso wie im Tempel zu Jerusalem, Kultus mit Priestern und Opfern hat das junge Christentum nicht. Aber es hat Gottesdienste mit Gebeten und Hymnen, es hat das Abendmahl als Gemeindefeier, mit der festen Beziehung auf den Segen des Todes Christi, und es hat die Taufe als Aufnahmeakt in die christliche Gemeinde, die sich damit nicht nur religiös, sondern auch kultisch vom Judentum abgrenzt. Sowohl die urchristliche Gemeinde wie Paulus würden die Bezeichnung Christi als Kultheros abgelehnt haben. Aber wenn Plinius berichtet, daß die Christen Christus als Gott Loblieder singen, so ist das nicht erst im zweiten Jahrhundert geschehen, sondern von allem Anfang an liegen dafür die Voraussetzungen vor, und von Anfang an haben wir verwandte Überlieferungen, wie die paulinischen Briefe zeigen. Die Christusverehrung der ältesten Gemeinde und des Paulus ist allerdings eine religiöse Erscheinung ohne jede Analogie. Aber sie ist doch eine Frömmigkeit und Verehrung mit eigenartiger, auch kultischer Gestaltung. Man muß aber ausdrücklich darauf verweisen, daß ein Unterschied zwischen der Verehrung Jesu als des zur Rechten Gottes Thronenden (so Petrus und Stephanus) und Jesus, dem himmlischen Herrn, dem Kyrios (so Paulus), sachlich nicht besteht. Beide Male steht die Verehrung auf gleicher Stufe.

Daß der apostolische Jesuskult mit dem Kultischen ein dem amtlichen Judentum wesensfremdes Element in den Schmelztiegel geworfen habe, ist in gewissem Sinne richtig. Aber auf das entschiedenste muß bestritten werden, daß damit eine Adoption der apostolischen Religion durch die nichtjüdisch-antike Frömmigkeit vollzogen worden sei. Dankbar soll anerkannt werden, daß Deißmann

mit Recht nicht durch Paulus die „Helleniſierung" des Chriſtentums geſchehen denkt, ſondern daß er die entſcheidende Wendung in die früheſte Zeit der chriſtlichen Gemeinde legt. Und daß antike ſprachliche und rituelle Ausdrucksformen des Kultus auch im Chriſtentum Verwendung finden, iſt und bleibt eine religionsgeſchichtliche Tatſache. Allein darauf kommt es nicht an. Denn dieſe Verwandtſchaft liegt auf dem Gebiete der Form, die ſich notwendig mit der Sprache darbot. Die ſeeliſche Prädispoſition und die Kultſtimmung jedoch iſt in das Chriſtentum nicht aus antik-helleniſchen Strömungen eingedrungen, ſondern dieſe urchriſtlichen Erſcheinungen haben ganz allein ihren Grund in der religiöſen Abhängigkeit von der Perſon Chriſti. Eine ſolche Perſon kannte das Judentum bis dahin nicht. Trat Jeſus innerhalb des Judentums auf, ſo kam mit ihm, mit ſeiner Gottgeeintheit, auch in das Judentum ein ihm bis dahin weſensfremdes Element, das ſich in der religiöſen Verehrung zur Geltung bringen mußte. Das gleiche gilt den helleniſtiſchen Anſchauungen gegenüber. Was in den helleniſtiſchen Kulten und der Erlöſungsſehnſucht nach Leben und Geſtaltung rang, das trat in einzigartiger Weiſe in der geſchichtlichen Perſon Jeſu als Wirklichkeit auf und ſchuf ſich in den Ausdrucksformen der damaligen Zeit auch äußere kultiſche Ausprägung.

Es iſt bemerkenswert, daß Deißmann die weltgeſchichtliche Bedeutung des Paulus nicht ſo hoch einſchätzt, wie es ſeinerzeit Baur und ſeine Schule oder die religionsgeſchichtliche Betrachtung getan hatte. Aber nicht erſt Paulus hat die altmeſſianiſche, ſpezifiſch nationaljüdiſche Wertung der Perſon Jeſu überboten, die weltweite Bedeutung Jeſu liegt bereits in ſeiner geſchichtlichen Perſon und ſeinem Heilandsbewußtſein, und bereits die Urgemeinde hatte den erſten Schritt nach dieſer Erkenntnis hin getan, als ſie ihn als den zur Rechten Gottes Erhöhten und den Herrn zu verehren begann.

Aber freilich, Deißmann ſcheidet ſtärker zwiſchen Jeſus und Paulus als es der geſchichtliche Überlieferungsbeſtand erlaubt. „Jeſus von Nazareth" ſtand nicht mit ſeinem Erlebnis Gottes und mit ſeiner gewaltigen Zuverſicht vom nahen Gottesreich auf ſich

[illegible] „in einsamem Sendungsbewußtsein“ dem [illegible] Auge in Auge gegenüber, und nicht erst Paulus hat sich [illegible] mit allen Noten und Hoffnungen „in Christus“ [illegible] Jesus selbst ist als der Bringer des Gottesreiches [illegible] Segnungen aufgetreten und hat selbst schon an die rechte [illegible] in seiner Person, d. h. an die glaubensvolle Aneignung [illegible] Gottesoffenbarung, das menschliche Heil [illegible] Daher liegt in der Person Jesu selbst schon alles das[illegible], was Paulus in seiner „Christusmystik“ entfaltet [illegible] In der Person Jesu selbst bereits liegt nicht der Schwerpunkt [illegible] auf sich selbst stehenden Heroismus des religiösen Erlebens“ [illegible] Gottesgeheimnis —, sondern auf der den Menschen [illegible] Person zugewendeten göttlichen Liebe, die man gewinnt, [illegible] in Lebensverbindung tritt.

Daher ist Deißmann der Gefahr nicht entgangen, doch auch [illegible] Vertreter eines sogenannten doppelten Evangeliums zu er[illegible]. Ein doppeltes Evangelium aber gibt es nicht.

[illegible] Deißmann seinen „Paulus“ selbst [illegible] Denn eine Gesamtdarstellung dessen, was der ge[illegible] Paulus gewesen ist, wird nicht geboten. Es wird in [illegible] gehandelt von der Welt des Paulus, dem Menschen, [illegible] Juden, dem Christen, dem Apostel Paulus, und den Schluß [illegible] Betrachtung des Paulus in der Weltgeschichte [illegible] So entsteht aber ein ganz einseitiges Bild. Denn [illegible] Deißmann gezeichneten Charakterzüge bedürften zu ihrer [illegible] einer Darstellung der Bedeutung des Apostels [illegible] Kämpfers, als theologischen Denkers, als dessen, [illegible] Erkenntnis vieles erstmalig deutlich heraus[illegible] das in Christentum keimartig oder unentwickelt vor[illegible]

R. Seeberg.

R. Seeberg hat in seinem Lehrbuch der Dogmen[illegible] 1. Band, 3. Aufl. 1922, S. 84 ff., wenn auch in kurzer, [illegible] charakteristischer Weise die paulinische Theologie [illegible]

Ähnlich wie Titius und Feine urteilt er, daß Paulus nicht ein einheitliches dogmatisches System hergestellt, sondern eine Anzahl von in sich zusammenhängenden Gedankenkomplexen gewonnen hat, von denen jeder für sich seine Gesamtanschauung vom Christentum darstellte. Darin liegt es begründet, daß das Ganze der paulinischen Theologie nicht eine Schultheologie erzeugt hat. Die Grundlage ist ein geistig und sittlich lebendiges Gottesbild, mit dem sich in eigentümlicher Weise der Christusgedanke des Apostels verbindet. Eine fertige Christologie liegt bei Paulus nicht vor, sondern Elemente religiöser Anschauung und Glaubensgedanken. Dreierlei wirkt in diesem Gedankenkomplex zusammen, 1. die Erfahrung von dem Christus als Geist und als Kyrios, 2. die Tatsachen des geschichtlichen Lebens Christi, und 3., wie er es schon in der Schrift über die Entstehung des Christusglaubens ausgeführt hatte, s. S. 171 f., der synoptische Ansatz der Verbindung zwischen dem Geist Gottes mit der menschlichen Person Jesu. In drei Gedankenkreisen erfaßt Seeberg die paulinische Theologie, 1. Geist und Fleisch, Gnadenkraft und Sündenmacht, Christus und die neue Kreatur, 2. die Polemik von Juden und Judenchristen wider das Evangelium des Geistes führte zu seinen Gedanken über die Rechtfertigung oder die Vergebung der Sünden, sowie den neuen Bund, 3. die Gedanken über die Kirche als den Mittelpunkt der Geschichte.

Paulinische Formeln stehen vielfach in einem Zusammenhang mit den mystischen Tendenzen des Hellenismus. Aber trotz mannigfacher Übereinstimmung wird auch der Unterschied in der Motivierung und Durchführung der paulinischen Christusmystik von den hellenistischen Tendenzen hervorgehoben.

Paulus hat als Theologe eigenartige Gedanken gehabt. In seinen Schriften liegt das Zeugnis eines eigentümlichen Erlebens des Christentums als Religion vor. Aber dies gilt mehr von der Art der Auffassung als von den Ideen und Idealen. Im wesentlichen scheinen die gleichen Lehren, Urteile, Institutionen und Stimmungen, die Paulus vertritt, auch gemein-christlich gewesen zu sein.

Danach vertritt Seeberg in vieler Hinsicht den meinigen verwandte Anschauungen.

Karl Barth.

Anhangsweise sei noch erwähnt K. Barth, Römerbrief, 1. Aufl. 1919 bei G. A. Bäschlin in Bern, die weiteren Auflagen bei Chr. Kaiser in München. Denn während meine Untersuchung verfolgt, den Apostel aus seiner Zeit heraus geschichtlich zu verstehen, wird Barth von Gegenwartsinteressen geleitet, wie er denn mit Vorliebe Neuere zitiert, und nicht nur Exegeten. Besonders deutlich ist bei ihm die moderne Linie Kierkegaard-Dostojewski.

Alle Geschichte ist ihm ein Transparent. Er will durch das Historische hindurch in den Geist der Bibel sehen, der der ewige Geist ist. Denn was einmal ernst gewesen ist, ist es ihm auch heute noch, und was heute ernst ist, steht in mittelbarem Zusammenhang mit dem, was einst ernst gewesen ist. Danach träte Barth als Geschichtsphilosoph an die Bibel heran. Und manche Partien seines Römerbriefs lesen sich in der Tat wie eine großzügige christliche Geschichtsbetrachtung, die auch in den Bahnen des Apostels Paulus wandelt. Das sind die Abschnitte, in denen er von Gott, von Christus, von Gottes Handeln in Christus und der damit begonnenen Geschichte handelt. Hier versteht er Töne anzuschlagen, die durchaus biblisch sind und in denen er den Gegensatz des in Christus gesetzten neuen Anfangs in der gottverlassenen sündigen Welt kraftvoll herausarbeitet. Er zeigt sich als neuen eigenartigen Vertreter dessen, was die heilsgeschichtliche Betrachtung schon vor ihm zur Geltung gebracht hat.

Freilich tut er das als der reformierte Dogmatiker, der die pauliniſchen Gedanken in strengerer Prägung sieht, namentlich nach der negativen Seite. So kommt aber die wirkliche Anschauung des Apostels Paulus nicht zu ihrem Recht. Denn während bei Barth aller Nachdruck auf das menschliche Nein und den Gegensatz gegen Gott fällt, der Mensch ihm nichts, Gott alles ist, kommt eine wesentliche Seite des pauliniſchen Glaubens zu kurz. Der Glaube des Paulus ist nicht nur ein Neinsagen. Im Glauben, in der inneren Verbindung mit Christus, in der Kraft des Geistes erbaut sich eine neue Welt bereits hier. Der

Chriſt fühlt nicht mehr nur den Widerſpruch, die Sünde, die Gottverlaſſenheit, ſondern er weiß ſich zur Freiheit der Kinder Gottes berufen. Den großen neuen Freiheitsbegriff des Paulus hat Barth nicht erfaßt. Das ſittliche Handeln gilt Paulus nicht als bloße „Demonſtration", der ſittliche Gehalt beſteht nicht nur in der „Überwindung des Menſchen". Das wäre doch auch nichts anderes als Negation. Die Liebe Gottes iſt vielmehr durch den Heiligen Geiſt in die Herzen der Chriſten gegoſſen, die Liebe iſt die Kraft des neuen ſittlichen Wandels und ſogar die Erfüllung des göttlichen Geſetzes.

Noch ſtärker aber tritt in die Erſcheinung, daß es gar nicht der Apoſtel Paulus ſelbſt iſt, dem ſein Intereſſe gilt, ſondern daß er für die Gegenwart ſchreibt, wenn ihm von Röm. 9 an Gegenſtand der Auseinanderſetzung des Paulus nicht Iſrael, das ungläubige und doch zum Heil berufene Iſrael, ſondern die Kirche iſt. Barth fragt, wo in der Welt wage es die Kirche, ſich den wirklichen (nicht den erbaulichen, nicht den „hiſtoriſchen") Inhalt von Röm. 5—8 auch nur klarzumachen, geſchweige denn ihn zu verkündigen, zu hören, zu glauben? Die Kirche iſt das Grab der bibliſchen Wahrheit. Die Kirche hat den Chriſtus gekreuzigt. Die göttliche Entſcheidung iſt gegen die Kirche gefallen. Die Kirche als ſolche ſcheint nur noch, was ſie nicht iſt. Gott iſt längſt nicht mehr in ihrer Botſchaft und hinter ihrer Arbeit, vielmehr iſt ſie „unzweifelhaft" der Ort, von wo der Widerſtand, die Hemmung, die Durchkreuzung der göttlichen Abſichten gegenwärtig ausgeht.

Solche und ähnliche Urteile zeigen, daß es nicht Paulus iſt, welcher dem Leſer dieſes Kommentares vorgeführt wird, ſondern eine moderne Dogmatik, welche an pauliniſche Gedanken anknüpft. Auch Barths Urteil über die Kirche hat aber deutlich an der vorhin berührten Einſeitigkeit im Verſtändnis des Neuen ihren Grund, welches durch Gottes Eingreifen in die Geſchichte und Gottes Handeln in Chriſtus in der Welt ſeinen Siegeszug begonnen hat. Mag es auch verkannt werden, die Kirche iſt doch durch alle Jahrhunderte hindurch die Trägerin des Ewigkeits-

gehalts und der göttlichen, die Welt erneuernden Kräfte des Evangeliums gewesen und wird es bleiben.

Es sind im Grunde nur einige paulinische Gedanken, die immer wieder durch das ganze Buch hindurch ausgesprochen werden, in immer neuen Wendungen, oft in großer Einseitigkeit, aber der ganze Reichtum, die Abschattierungen, die Vielseitigkeit, das Irrationale und Inkommensurable der paulinischen Gedankenwelt wird vor dem Leser nicht entwickelt.

Zweiter Teil.

Die Grundlagen des geſchichtlichen Verſtändniſſes des Paulus.

1. Kapitel.

Paulus und die Urgemeinde.

1. Chriſtus der Erfüller des von Gott im Alten Teſtament verheißenen Heils.

Die urchriſtliche Predigt, die der zwölf Apoſtel ebenſo wie die des Paulus, iſt die Verkündigung, daß das im Alten Teſtament von Gott verheißene Heil in der geſchichtlichen Perſon Jeſu Chriſti nunmehr ſeiner Erfüllung entgegengehe. Das geſamte Urchriſtentum lehrt, die Zeit des Hoffens und Wartens ſei vorüber, jetzt beginne die Verwirklichung der großen und herrlichen Verheißungen, welche Gott durch den Mund der Propheten des Alten Teſtaments gemacht habe.

Der gegenwärtige Äon iſt abgelaufen, das Ende der Welt iſt gekommen. Der neue Äon bricht an, die Aufrichtung des Reiches Gottes ſteht unmittelbar bevor. Gott hat in der Perſon Jeſu Chriſti in den Weltlauf eingegriffen. Er hat Chriſtus geſandt als den verheißenen Bringer und den König des Reiches Gottes. Das Volk der Verheißung hat dieſen Gottgeſandten verkannt, verworfen und ans Kreuz geſchlagen. Dennoch iſt er der von Gott beſtimmte Herrſcher des neuen, des meſſianiſchen Äons. Den unwiderleglichen Beweis für dieſe gottgeordnete Heilstatſache erblicken alle Apoſtel, einſchließlich des Paulus, in der an dem gekreuzigten Jeſus von Gott vollzogenen Machttat. Gott hat Jeſus nicht im Tode gelaſſen, ſondern ihn auferweckt, ihn erhöht zu himmliſcher Herrlichkeit,

ihn zu seinem Throngenossen gemacht und ihm die Vollmacht gegeben, durch die Sendung des Heiligen Geistes den Beginn seiner göttlichen Herrschaft zu beweisen. Die Gabe des Heiligen Geistes an die Jünger Jesu ist das sichere Kennzeichen dafür, daß die Kräfte des neuen Äons in der christlichen Gemeinde bereits in die Erscheinung treten, die neue Zeit also bereits angebrochen ist.

Da diese Welt im Vergehen ist, da Christus bald wiederkommen wird, um das Weltgericht im Auftrag Gottes zu vollziehen und sein Reich auch auf der Erde aufzurichten, erheben die Apostel ihre Stimme und fordern zum Eintritt in die Messiasgemeinde auf. Denn nur die Christusgläubigen werden hinübergerettet werden in das Reich der Herrlichkeit. Buße ist erforderlich, Abkehr von der Verderbtheit des gegenwärtigen Geschlechts, wenn man im Gericht dem Zorn Gottes entgehen will.

Auch die Art, wie das Kommen dieses Reiches gedacht wird, ist in der gesamten apostolischen Verkündigung die gleiche. Es wird — um nur die Grundzüge anzuführen — das baldige Wiederkommen Christi vom Himmel in göttlicher Herrlichkeit erwartet, die Niederwerfung aller gottfeindlichen Mächte und die Aufrichtung der Herrschaft Gottes über den gesamten Bereich des Himmels und der Erde.

So ist die ganze urchristliche Verkündigung eine in sich geschlossene und einheitliche. Sie vertritt Gedanken und Hoffnungen, welche durch die ganze damalige Welt hindurchgingen, in einer bestimmten Ausprägung. In ihrer besonderen Art kann sie aber nur von der alttestamentlich-jüdischen Zukunftshoffnung aus verstanden werden.

2. Der Universalismus der christlichen Religion.

Durchaus im Mittelpunkte dieser Hoffnung steht das von Gott aus allen Völkern ausgewählte Volk Israel.

Wenn man die urchristliche Heilspredigt und Zukunftserwartung geschichtlich verstehen will, darf man nicht bei der Untersuchung dieser Predigt selbst einsetzen. Es genügt auch nicht, die Verkündigung Jesu von seiner geschichtlichen Berufsaufgabe als Voraussetzung einzubeziehen, sondern auch die alttestamentlich-jüdische Erwartung

gehört notwendig in diesen geschichtlichen Zusammenhang. Jesus selbst hat ja nicht geschichtslos in seiner Person das Heil bringen wollen, sondern sich als den Vollender der im Alten Testament geweissagten Heilsverheißung gewußt, und er hat diesem Bewußtsein in Auseinandersetzung mit den damaligen jüdischen Anschauungen Ausdruck gegeben. Daher ist die von ihm gestiftete Gemeinde die Trägerin seiner Heilsgedanken in dieser näheren Beziehung geworden.

Gott hat mit Israel einen Bund gemacht und ihm seine Verheißungen gegeben. Daher hat er den Träger und Vollender seines Heilswillens aus diesem Volke hervorgehen lassen mit der Absicht, durch ihn dem Bundesvolk nunmehr die vollen göttlichen Segnungen zuzuwenden.

Aber wie steht es mit der Frage des Universalismus der jungen christlichen Religion?

Weder der alttestamentliche Prophetismus noch das Judentum sind partikularistische Religionen. Israel weiß sich als das Bundesvolk des einen Gottes, der Himmel und Erde und was darinnen ist, gemacht hat, und dessen Heilsabsicht es ist, seinen souveränen heiligen Willen über alles, was er geschaffen hat, wirksam zu machen. Die alttestamentlichen Propheten, voran der zweite Jesaja, sind machtvolle Verkündiger dieses universalen göttlichen Waltens. Ebenso erhebt das Judentum aller Zeiten den Anspruch, Universalreligion zu sein, welche die Bestimmung hat, in die in ihr verwirklichten göttlichen Segnungen alle Völker einzubeziehen. Die Schilderung des Juden Röm. 2, 17 ff. hat sich Paulus aus der eigenen Seele geschrieben. Der Jude, nicht nur der Pharisäer, fühlt sich als Leiter der Blinden, als Licht der Heiden, als Lehrer der Völker, da er im Besitz des göttlichen Gesetzes ist. Niemand wird Jesus einen engeren Blick zutrauen wollen als ihn die Propheten des Alten Testaments oder die Schöpfer des Judentums gehabt haben. Ich verfolge jetzt nur die Grundgedanken und nehme noch keine Stellung zu partikularen oder universalistischen Worten Jesu. Aber der, der sich als den Verkündiger des im Alten Testament verheißenen Reiches Gottes und als den König dieses nach seiner Anschauung Himmel und Erde umspannenden Reiches gewußt, der sich den danielischen Menschensohn und den Sohn Gottes genannt hat, kann

nimmermehr in engeren Gedankenbahnen gedacht haben als alttestamentliche und jüdische Männer vor oder nach ihm.

Daher ist es aber auch eine ungebührliche Verengerung des Verständnisses der urchristlichen Verkündigung, die sich bitter gerächt hat, wenn man die Predigt der ältesten Gemeinde als eine eng partikulare, über die Schranken des Judentums nicht hinausschauende hat fassen wollen. Man darf von der ältesten Gemeinde nicht die Erkenntnis erwarten, daß die Predigt des Evangeliums nunmehr etwa der Heidenwelt wie Israel zu bringen sei, und daß die aus den Heiden gewonnenen Gläubigen ohne weiteres als gleichwertige Glieder der Messiasgemeinde einzuverleiben seien. Das Verhalten Jesu selbst wies sie nicht nach dieser Richtung, und dem Befehl des Auferstandenen Matth. 28, 19; Apg. 1, 8, standen andere Worte und Befehle des irdischen Jesus gegenüber. Überdies ist in den zitierten Worten des auferstandenen Jesus keine Anweisung gegeben, unter welchen Bedingungen die Heidenmission zu vollziehen sei. Daher war die Situation der Apostel nach dem Pfingstfest die, daß sie allerdings das Universalapostolat in Anspruch zu nehmen hatten, anders ausgedrückt, daß sie Jesu Beauftragte und Sendboten waren, welche das Werk ihres Herrn, von seinem Geiste geleitet, weiterzuführen hatten, aber die Umstände, unter denen dies zu geschehen hatte, lagen auch für sie noch völlig im Dunkel. Sie konnten nach Lage der Dinge keine andere Haltung einnehmen, als sie das Alte Testament, das Judentum und Jesus selbst vertreten hatten, daß nämlich Gottes in der Person Christi in die geschichtliche Erscheinung getretener Heilswille nicht nur Israel umfasse, sondern allen Völkern gelte, daß aber die erste Aufgabe der Apostel war, vor allen Dingen das Verheißungsvolk des Heils teilhaftig zu machen.

Dies ist nun nach der Überlieferung der Apostelgeschichte tatsächlich die Stellungnahme der Apostel in der ersten Zeit gewesen.

Die Pfingstgeschichte wird eingeleitet als Erzählung eines Ereignisses, welches nicht nur für Israel, sondern für die ganze Völkerwelt Bedeutung hat. Denn Apg. 2, 5 f. heißt es, es seien damals in Jerusalem gewesen gottesfürchtige Männer „aus allen Völkern unter dem Himmel". Alle aber hörten, daß die Apostel in der von ihnen gesprochenen Sprache redeten. Mit dieser Aussage sind in

Beziehung zu setzen die weiteren V. 17, daß die Weissagung des Propheten Joel erfüllt sei, wonach Gott in den letzten Tagen von seinem Geist auf alles Fleisch ausgießen werde, ferner V. 39 daß die göttliche Verheißung dem Volke der Juden gegeben sei, aber auch allen, die ferne sind, welche Gott, unser Herr, herzurufen werde.

Es ist unwahrscheinlich, daß der universale Gedanke erst von einem Bearbeiter in die Pfingstgeschichte eingetragen worden sei. Sie ist in gewisser Hinsicht die neutestamentliche Parallele zur alttestamentlichen Gesetzgebung auf dem Sinai und daher für die alttestamentlich-jüdische Anschauung wie diese von Haus aus universalistisch. Auch weisen weitere Stellen der Apostelgeschichte in gleiche Richtung. Denn in der Petrusrede Apg. 3, 11—26 nach der Heilung des Lahmen im Tempel erinnert Petrus die Jerusalemiten daran, daß die Juden der Propheten und des Bundes Kinder sind, welchen Gott mit den Vätern gemacht hat. Aber schon dem Abraham hat Gott verheißen, daß durch seinen Samen alle Völker auf Erden gesegnet werden sollen. Zwischen Petrus und den Hörern besteht Übereinstimmung in der Überzeugung, daß die göttliche Verheißung Israel gegeben worden ist, aber mit der Bestimmung, daß die ganze Völkerwelt Anteil daran erhalten soll. So schließt denn diese Petrusrede mit dem Wort ab, daß Gott „euch zuvörderst" seinen Knecht Jesus auferweckt hat und ihn zu euch gesandt hat, euch zu segnen. Es ist selbstverständlich, daß dann auch die Heiden Teilhaber der Reiches werden sollen.

Nur scheinbar anders ist die Stellungnahme des Petrus und der jerusalemischen Gemeinde in der Korneliuserzählung Apg. 10, 1 bis 11, 18. Hier entsetzen sich die Gläubigen aus der Beschneidung, als während der Predigt des Petrus auf Kornelius und dessen Hausgenossen der Heilige Geist fällt. Petrus aber erkennt darin den Willen Gottes, daß auch diese Heiden in die Messiasgemeinde aufgenommen werden sollen. Dieses Urteil des Petrus wird von der jerusalemischen Gemeinde als richtig anerkannt. Das kann man geschichtlich nur im Zusammenhang mit dem Pfingsterlebnis der jerusalemischen Gemeinde verstehen. Die junge Christengemeinde stellt sich unter Gottes Taten, welche sie im Lichte des Alten Testaments sieht und deutet. Der Heilige Geist ist die alttestamentliche

Verheißung der messianischen Zeit. Also ist es der Wille Gottes, daß Glieder der Messiasgemeinde werden sollen auch die Heiden, welchen Gott seinen Geist verleiht. Für Petrus und die jerusalemische Gemeinde kommt aber noch ein zweites Moment hinzu, die Verheißung Jesu, daß, während Johannes nur mit Wasser getauft hat, seine Jünger mit dem Heiligen Geist getauft werden sollen, Apg. 11, 16. So schließt sich für sie die alttestamentliche Verheißung, Jesu Verkündigung und das Tun Gottes zu einer Einheit zusammen, der sie zu gehorchen haben. Die daraus folgenden praktischen Konsequenzen liegen noch nicht klar vor ihren Augen.

Ganz ähnlich ist das Verhalten der jerusalemischen Gemeinde auf dem Apostelkonzil der paulinischen Heidenmission gegenüber. Es tritt dort klar zutage, daß der jungen Christengemeinde die Universalität des christlichen Heils als der Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung nicht zweifelhaft ist. Jakobus beruft sich Apg. 15, 15 ff. ausdrücklich auf die alttestamentliche Prophetie, welche nicht nur die Aufrichtung der verfallenen Hütte Davids in Aussicht stellt, sondern auch das weitere, daß, was übrig ist von Menschen, nach dem Herrn fragen wird, dazu auch alle Heiden, über welche der Name des Herrn genannt ist. Die göttliche Heilsabsicht wird als universalistische erkannt und anerkannt. Es kommt aber darauf an, daß man sich Gottes Taten und Willen unterordnet, Apg. 15, 4. 7 f. 14 und Gal. 2, 7—9. Aus dem gottgewirkten Erfolg der Heidenpredigt des Paulus und seiner Genossen erkennt die Gemeinde, daß die Aufnahme der Heiden in die Christengemeinde Gottes Wille ist. Ungewiß und strittig ist nur, unter welchen Bedingungen dies zu geschehen hat.

Auch das Universalapostolat der Zwölf wird nicht angetastet. Was in der Kirche Christi zu geschehen hat, und was dem Willen Christi entspricht, wird ihrer Entscheidung unterbreitet. Sie sind die oberste Instanz nach Gal. 2, 6 ff., nicht die Gemeinde. Auch Apg. 15 zufolge fügen sich die Gemeinde und die Ältesten ihrer Autorität. Paulus ist nach Jerusalem gezogen, um von den älteren Aposteln die Anerkennung zu erlangen, nicht nur, daß seine Heidenmission von Gott gewirkt sei, also dessen Heilsabsichten entspreche, sondern auch, daß er als gleichwertiger Apostel neben den älteren Aposteln

ſtehe. Seine Ausdrucksweiſe, Gal. 2, 7 ff., iſt freilich nicht ganz eindeutig. Er ſagt V. 8 nicht: „Der mit Petrus kräftig geweſen iſt zum Apoſtelamt unter die Beſchneidung, der iſt mit mir auch kräftig geweſen zum Apoſtelamt unter die Heiden," ſondern an der zweiten Stelle, wo er von ſich ſpricht, fehlen die Worte „zum Apoſtelamt". Aber V. 7 wie V. 9 zeigen, die älteren Apoſtel haben die Gleichwertigkeit der Wirkſamkeit des Paulus mit der ihrigen anerkannt. Es handelt ſich nach dem ganzen Zuſammenhang um die Anerkennung der Apoſtelwürde des Paulus durch die älteren Apoſtel, und dieſe iſt dem Paulus damals in Jeruſalem zuteil geworden.

Auch wurde ein praktiſches Abkommen mit ihm getroffen dahingehend, daß ſie unter den Juden, Paulus aber unter den Heiden miſſionieren ſolle. Auch in dieſer Vereinbarung liegen Unklarheiten, die ſehr bald deutlich werden ſollten. Es war eine aus der damaligen Lage hervorgegangene proviſoriſche Löſung. Aus anderen Ausſagen des Paulus wiſſen wir auch, daß er ſein Apoſtolat ebenſo wie die älteren Apoſtel als ein ſowohl für die Juden wie die Heiden beſtimmtes betrachtet hat.

Unſer Ergebnis iſt, daß die älteren Apoſtel keineswegs einen engherzigen, partikulariſtiſch-judenchriſtlichen Standpunkt eingenommen, ſondern die altteſtamentlich-jüdiſche Anſchauung wie die von Jeſus ſelbſt vertretene geteilt haben, daß Iſrael das Volk ſei, dem nach Gottes Willen in erſter Linie das chriſtliche Heil beſtimmt ſei, daß aber an dieſen Segnungen auch die Heidenwelt Anteil bekommen ſolle. Iſt im Judentum die ſelbſtverſtändliche Vorausſetzung dabei, daß dies letztere in dem Maße geſchehen werde, als ſich die Heiden an das Volk Iſrael angliedern und in dasſelbe eingliedern laſſen, ſo tritt in der urapoſtoliſchen Verkündigung inſofern eine Unſicherheit dieſer Anſchauung zutage, als die Urgemeinde die Verpflichtung fühlt, ſich von Gottes Taten in der Ausbreitung des Evangeliums leiten zu laſſen, Gott aber ſeine Predigt an die Heiden wirkſam macht und insbeſondere den Heiligen Geiſt auch verleiht, wo die Heiden noch nicht irgendwie in den Verband Iſraels eingetreten ſind. Die ſchwierige Frage, wie ſich die chriſtliche Gemeinde zu dem damit ſich auftuenden Problem verhalten ſoll, wird zunächſt von Fall zu Fall und je nach der durch Gottes Heilswirken geſchaffenen Lage,

noch nicht aber prinzipiell und in klarer Erkenntnis gelöst. Darin liegen die Schwierigkeiten begründet und die Anfeindungen, denen Paulus im weiteren Verlauf seiner Heidenmission von seiten eines großen Teiles des gläubig gewordenen und von seiten des gesamten ungläubigen Judentums ausgesetzt gewesen ist. Paulus hat aus einem von der ganzen Urchristenheit anerkannten Tatbestand Konsequenzen gezogen, welche mit den Ansprüchen des Erwählungsvolkes in Widerspruch zu treten schienen. Aber das Entscheidende ist für die älteste Gemeinde wie für Paulus dies gewesen, daß die von Gott auch an den Heiden wirksam gemachten Kräfte des neuen messianischen Reiches unzweifelhaft die göttliche Absicht kundmachten, die Heiden in das Israel verheißene Heil mit einzubeziehen.

Noch aus den späteren Jahren der Wirksamkeit des Paulus besitzen wir ein Zeugnis, welches diese Anschauung bestätigt. Eph. 3,5 ff. spricht Paulus aus, daß ein früheren Geschlechtern verborgenes Geheimnis des göttlichen Heilsratschlusses jetzt Gottes heiligen Aposteln und Propheten durch den Geist kundgetan worden sei, nämlich, daß die Heiden Miterben werden und der christlichen Gemeinde einverleibt und Mitgenossen der göttlichen Verheißung in Christus durch das Evangelium werden sollen. Die Propheten, von denen hier die Rede ist, sind nicht die alttestamentlichen, sondern christliche Propheten, und Paulus erhebt nicht den Anspruch, der einzige Apostel zu sein, dem dies wunderbare göttliche Geheimnis geoffenbart worden sei. Spricht er hier von heiligen Aposteln, so denkt er an die durch den Geist erfolgte Erleuchtung derselben und bezieht sich auf Verhandlungen mit ihnen, etwa wie die auf dem Apostelkonzil mit ihnen gepflogenen. Die damals gewonnenen Erkenntnisse sind den Aposteln selbst als gottgewollte und geistgewirkte erschienen.

Wenden wir uns nun der genaueren Betrachtung der Frage zu, wie Paulus über das Verhältnis der gläubigen Heiden zu den gläubigen Juden innerhalb der christlichen Gemeinde urteilt, so ist das Ergebnis ein geradezu überraschendes. Paulus vertritt genau denselben Standpunkt wie die ältere judenchristliche Gemeinde. Auch nicht um Haaresbreite weicht er in der Aufrechterhaltung der judenchristlichen Prärogative in bezug auf das christliche Heil zurück.

Der Römerbrief ist die große geschichtliche Auseinandersetzung zwischen Judentum und Christentum, die wir von der Hand des Paulus besitzen. Die hochmütige Haltung der heidenchristlichen Majorität der römischen Gemeinde gegenüber dem ungläubigen Judentum und teilweise auch gegenüber der judenchristlichen Minderheit der Gemeinde hat sie nötig gemacht. Durch den ganzen Brief hindurch läßt sich der den Apostel beherrschende Grundgedanke verfolgen, daß das Christentum die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung ist, daß daher der Jude die erste Anwartschaft auf das Heil besitzt, viel vor dem Heiden voraus hat, daß die göttlichen Verheißungen an Israel zahlreich, groß und von Gott unbereubar sind, daß Israel der edle, die Heidenwelt der wilde Ölbaum ist, daß Jesus Christus Diener der Beschneidung geworden ist um der Wahrheit Gottes willen, zu bestätigen die den Vätern gegebenen Verheißungen, die Heiden dagegen ihre Annahme nur der göttlichen Barmherzigkeit verdanken.

Ebenso erinnert der Apostel Eph. 2, 12 die Gläubigen aus den Heiden daran, daß sie in der vorchristlichen Zeit fremd und außerhalb der Bürgerschaft Israels gewesen sind, fremd den Testamenten der Verheißung, aber auch daran, daß Juden wie Heiden nach der Versöhnung durch das Kreuz Christi Zugang zum Vater haben in einem Geiste, d. h. durch den beiden Teilen gleicherweise verliehenen Heiligen Geist.

Es erfüllt den Apostel ein so stolzes jüdisches National-, Erwählungs- und Adelsbewußtsein, daß er darin keinem anderen Juden nachsteht. Er fühlt sich mit allen Juden sittlich hoch über den Heiden stehend, Gal. 2, 15. Die theokratischen Ehrennamen des Juden nimmt auch er für sich in Anspruch, 2. Kor. 11, 22; Phil. 3, 4 f. Unbedenklich verwendet auch er die Bezeichnung „Völker" *(ἔθνη)*, womit das Judentum sich in seinem Erwählungsbewußtsein scharf und schroff von allen anderen Nationen abgrenzte, von den Nichtjuden. Seine Heidenmission ist ihm ein Dienst Gottes, durch welchen er seine eigenen Volksgenossen anreizen will, sich auch dem Evangelium zu unterwerfen. Die Heilsgeschichte Gottes mit der Menschheit versteht er so, daß ihr Ziel und seliger Abschluß die Bekehrung von ganz Israel sein wird. Der große Eifer, den der Apostel auf

die Sammlung reicher Kollekten für die jeruſalemiſche Gemeinde verwendet, hat darin mit ſeinen Grund, daß er die Dankbarkeit der heidenchriſtlichen Gemeinden für die von Iſrael her ihnen zufließenden geiſtlichen Güter zum Ausdruck bringen und die Bande zwiſchen den heidenchriſtlichen Gemeinden und der Muttergemeinde enger knüpfen will. Die Kollekte iſt dem Apoſtel wie eine Art Tribut, welchen die Heidenwelt dem Volke der Offenbarung als dem von Gott beſonders begnadeten darbringt.

Die Apoſtelgeſchichte überliefert, daß Paulus auf ſeinen Miſſionsreiſen die Praxis verfolgt habe, zuerſt in der Synagoge aufzutreten. Das iſt nicht eine ſchematiſche Darſtellung ſpäterer Zeit und nicht eine ungeſchichtliche Schilderung der pauliniſchen Miſſionspraxis, ſondern dieſe Praxis entſpricht durchaus der tiefſten Überzeugung des Apoſtels, daß das Heil den Juden zuerſt gebühre. Das ergreifendſte Zeugnis jüdiſchen Nationalgefühls aber hat er, den ſeine Feinde als Volksverräter brandmarkten, Röm. 9, 1 ff. ausgeſprochen. Der Mann, der ſein ganzes Leben, Denken, Fühlen, Wollen in das eine Wort „Chriſtus“ zuſammenfaſſen konnte, der, was er im Fleiſche lebte, im Glauben lebte an den Sohn Gottes, der ihn geliebt und ſich ſelbſt für ihn hingegeben hat, und der ſich von ganzer Seele danach ſehnt, mit Chriſtus völlig vereinigt zu werden, wäre bereit geweſen, ſeine Seligkeit dahinzugeben und verbannt zu ſein, weg von Chriſtus, wenn er damit ſeine ungläubigen Brüder retten könnte.

Die Frage der Bedingungen, welche man den aus den Heidenvölkern gewonnenen Chriſten auferlegen müſſe, um ſie wie Iſrael zu Vollbürgern des meſſianiſchen Reiches zu machen, iſt dem Apoſtel Paulus niemals von ſolcher Wichtigkeit geweſen wie einem Teile der Judenchriſten. Er iſt darin zweifellos weit über die im Judentum herrſchenden Gedanken und Anſchauungen hinausgegangen, und das hat ihm die erbittertſte Feindſchaft gerade auch ſeiner ungläubigen Volksgenoſſen eingetragen. Aber wir haben geſehen, daß auch die älteren Apoſtel den eigentlichen jüdiſchen Standpunkt in dieſer Frage nicht aufrecht erhalten haben. Auch ſie haben anerkannt, daß in dem Evangelium vom gekreuzigten und auferſtandenen Chriſtus ein Urteil Gottes über die ſittliche Beſchaffenheit des Volkes Iſrael erkennbar

ist, welches sich mit der Selbsteinschätzung des Judentums gegenüber den ohne das mosaische Gesetz lebenden Völkern nicht vereinigen läßt, Gal. 2, 15 f. Daher hat Paulus in der Auseinandersetzung mit Petrus in Antiochia, Gal. 2, 11–21, diesem gegenüber einen überlegenen Standpunkt eingenommen. Aber in diesem ganzen Problem hat es sich doch um Entscheidungen so einschneidender und prinzipieller Natur gehandelt, daß es geschichtlich durchaus begreiflich erscheint, wie das ungläubige Judentum sich überhaupt gegen die neue Betrachtungsweise gewandt und auch ein Teil der Judenchristen die von Paulus gezogenen Folgerungen abgelehnt hat. Denn sie liefen, was die Juden sehr wohl verstanden haben, auf die Aufhebung des Judentums hinaus. Was Christus gebracht hat, das neue Verhältnis zu Gott und die Erneuerung des Menschen durch die in der Person Christi der Menschheit erschlossenen Gotteskräfte, ist eine neue Religion gewesen. Weil die Juden das erkannt haben, haben sie Christus ans Kreuz geschlagen. Das hat Paulus klar erkannt. Aber auch die älteren Apostel sind mindestens auf dem Wege zu dieser Erkenntnis gewesen, so daß Paulus der Überzeugung sein konnte, daß sie ihn und seine Haltung dem Gesetz gegenüber verstehen könnten und sie sogar billigen müßten. Das werde ich in den nächsten Abschnitten näher auszuführen haben.

Eine geschichtliche Tatsache ist aber in diesem Zusammenhang von Bedeutung. Paulus hat etwa 15 Jahre lang unbeanstandet Mission getrieben. Erst in der zweiten Hälfte der vierziger Jahre scheinen von einem Teile der Judenchristen gegen seine Missionspraxis Bedenken erhoben worden zu sein. Man nahm Anstoß daran, daß er Heiden in die christliche Gemeinde aufnahm, ohne ihnen das mosaische Gesetz aufzulegen und die Beschneidung zu fordern.

Die früher vorgetragene Erklärung, daß Paulus in der Anfangszeit wie die älteren Apostel Judenmissionar gewesen und erst durch den Entwicklungsgang seiner Mission zur Predigt an die Heiden geführt worden sei, muß abgelehnt werden. Namentlich Gal. 1, 16 und 2. Kor. 5, 15 ff. erlauben keine andere Auffassung, als daß er vom Anfang seiner apostolischen Tätigkeit an besonders als Heidenapostel gewirkt hat. Auch daß er die ersten Jahre nach seiner Bekehrung, etwa die Gal. 1, 18 erwähnten drei Jahre, sich eigentlicher

missionarischer Tätigkeit enthalten habe, um sich nach dem großen Umschwung seines Lebens innerlich erst zu klären, ist durchaus unwahrscheinlich. Die Bekehrung des Paulus war eine Berufung durch Christus, eine Berufung zum Apostelamt, welche er nicht erst in späteren Jahren als einen Befehl und als einen Zwang verstanden hat, 1. Kor. 9, 16 f. Vielmehr ist der Apostel von allem Anfang an diesem Befehl seines Herrn gehorsam gewesen. Wir kennen aus Matth. 23, 15 den Bekehrungseifer gerade der Pharisäer und Schriftgelehrten. Paulus bezeugt selbst Gal. 1, 13; Phil. 3, 5 f. seinen Übereifer für die väterliche Religion. Daher wäre es psychologisch unvorstellbar, daß er als Christ nicht auch von vornherein das Evangelium verkündigt hätte. Man kann sogar die Vermutung aussprechen, daß sein christlicher Missionseifer eine psychologische Anknüpfung an seinen pharisäischen Bekehrungs- und Verfolgungseifer hatte.

Leider können wir uns kein deutliches Bild von der Art seiner apostolischen Wirksamkeit in den ersten anderthalb Jahrzehnten machen. Sein durchdringender Verstand wird ihm sehr bald nach seiner Bekehrung die uns aus seinen Briefen bekannten christlichen Heilsgedanken zur Klarheit gebracht haben. Es ist undenkbar, daß er bei seinem Besuch in Jerusalem drei Jahre nach seiner Bekehrung sich nicht gerade über sie mit Petrus auseinandergesetzt hätte. Ebenso muß es als wahrscheinlich betrachtet werden, daß er damals des Einverständnisses mit Petrus gewiß gewesen ist. Haben wir doch im Vorangehenden die breite gemeinsame Basis beider Apostel nachgewiesen. Dann wird sich aber Paulus von allem Anfang an nicht auf die Predigt an die Juden beschränkt, sondern auch Heiden das Evangelium verkündigt habe.

Ich habe nachgewiesen, daß der Apostel in den Zeiten, aus denen seine Briefe stammen, weit davon entfernt gewesen ist, irgend etwas von den Vorrechten Israels preiszugeben. Daher ist es selbstverständlich, daß er in der Zeit bald nach seiner Bekehrung nicht anders gedacht und gehandelt hat. Alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit spricht infolgedessen dafür, daß er von Anfang an in seiner Heidenmission alle Ordnungen getroffen haben wird, um Bedenklichkeiten der Juden und Judenchristen zu schonen. In welcher

Weise das geschehen sein wird, ist gleichfalls unschwer zu vermuten, da das missionierende Judentum bereits solche Ordnungen geschaffen hatte, welche religiösen und kultischen Verkehr zwischen Juden und Nichtjuden ermöglichten. Die vier sogenannten noachischen Gebote des Apostelkonzils dürften daher in Gemeinden, in welche auch Heiden aufgenommen wurden, von Paulus frühzeitig den gläubigen Heiden auferlegt worden sein. Damit war die Möglichkeit gegeben, daß beide Teile der Gemeinde eine Einheit blieben.

Wann Paulus begonnen hat, rein heidenchristliche Gemeinden zu gründen, entzieht sich unserer geschichtlichen Kenntnis. Von dem Zeitpunkt aber, da das geschah, konnte der Anstoß bei Juden und Judenchristen nicht ausbleiben. Von da an konnte es auch nicht bei provisorischen Abmachungen und Entscheidungen bleiben, sondern man mußte versuchen, zu wirklicher Lösung der auftretenden Schwierigkeit zu gelangen. Und das ist in hartem Ringen geschehen, in dem schließlich Paulus mit der Überzeugung, daß der Durchgang durch das Judentnm für die Heidenchristen nicht erforderlich sei, Sieger geblieben ist.

3. Die Ausrüstung zum Apostelamt.

Es besteht eine weitgehende Gleichheit hinsichtlich der Art, wie Paulus die Ausrüstung der älteren Apostel zum Apostelamt und die eigene Berufung und Ausrüstung zum Apostelamt beurteilt. Auch sie aber muß, wenn sie geschichtlich verstanden werden soll, im Zusammenhang mit der alttestamentlichen Prophetie und mit Jesu eigener Berufsausrüstung betrachtet werden.

Auch der Unterschied soll nicht verwischt werden, daß die älteren Apostel vom irdischen Jesus zum Apostelamt berufen und in jahrelangem Gemeinschaftsleben mit ihm vorbereitet worden sind. Sogar eine provisorische Aussendung der Apostel bei Lebzeiten Jesu zur Verkündigung des nahe herbeigekommenen Reiches Gottes kennt die evangelische Überlieferung. Eine solche Vorbereitung und Erziehung fällt ja bei Paulus weg, und das ist eine Verschiedenheit, welche schon von den judaistischen Gegnern des Apostels mit allem Nachdruck zur Geltung gebracht worden ist. Aber dieser Unterschied ist für Paulus selbst keineswegs von grundlegender Bedeutung, und

es ſcheint, daß nicht nur er, ſondern auch die Säulenapoſtel das Entſcheidende ihrer Ausrüſtung in einer anderen Erfahrung geſehen haben.

Zur Verkündigung des Evangeliums im vollen Sinne, d. h. in dem Sinne, wie die chriſtliche Kirche ſeit ihrem Beginn das Evangelium vertreten hat, ſind auch die älteren Apoſtel erſt durch die Ausgießung des Geiſtes am Pfingſtfeſt befähigt worden. Das iſt aus der neuteſtamentlichen Überlieferung mit voller Deutlichkeit zu erſehen. Iſt doch Jeſus nach der Lehre der Apoſtel zum Chriſtus im vollen Sinne erſt nach dem Tode durch die Erhöhung zur Rechten Gottes und die Ausſtattung mit göttlicher Vollmacht geworden. Petrus ſchließt die Pfingſtrede, in der er dies nachweiſt, mit dem Wort: „Sicher nun erkenne das ganze Haus Iſrael, daß ihn Gott zum Herrn und Chriſtus gemacht hat, dieſen Jeſus, den ihr gekreuzigt habt" Apg. 2, 36. Dieſe Auffaſſung beſtätigt Paulus im Eingang des Römerbriefes, wenn er vom Sohne Gottes, dem Inhalt ſeines Evangeliums, ausſagt, er ſei nach dem Fleiſche Davidide geworden, aber eingeſetzt als Sohn Gottes in göttlicher Kraft in Gemäßheit des Heiligkeitsgeiſtes ſeit der Auferſtehung von den Toten. Indirekte Beſtätigung bieten auch Stellen wie Phil. 2, 9 ff.; Hebr. 1, 3 f.; Jak. 2, 1; 1. Petr. 1, 3; Apk. 1, 5 ff. 18; 5, 9 ff. Dieſe Anſchauung geht danach durch die ganze urchriſtliche Kirche.

Der irdiſche Jeſus hat den Jüngern den Heiligen Geiſt nach ſeinem Hingang zum Vater verheißen. Apg. 11, 16 ſpricht Petrus aus: „Ich erinnerte mich des Wortes des Herrn, wie er ſagte: Johannes hat euch mit Waſſer getauft, ihr aber ſollt mit dem Heiligen Geiſte getauft werden." In den johanneiſchen Abſchiedsreden iſt die Wirkung des Geiſtes als Befähigung zur Predigt des Evangeliums zwar mehrfach angedeutet, Joh. 15, 26; 16, 13 ff.; 14, 26, aber eben nur angedeutet. Dagegen Luk. 24, 48 f.; Apg. 1, 4 ff. tritt deutlich folgende Vorſtellung zutage. Die Jünger als die Zeugen des heilsmittleriſchen Handelns Chriſti ſind noch nicht ſofort nach Jeſu Tode mit der Verkündigung des Evangeliums beauftragt worden, ſondern ſie haben von Jeſus den Auftrag erhalten, in Jeruſalem zu bleiben und die Ausgießung des Geiſtes zu erwarten. Der Geiſt wird Luk. 24, 49 und Apg. 1, 4 als „Verheißung des

Vaters“ bezeichnet, und an der zweiten Stelle noch hinzugefügt, daß sie über dieselbe von Jesus unterrichtet worden sind. Ebenso sagt Petrus Apg. 2, 33, daß der zur Rechten Gottes erhöhte Christus „die Verheißung des Heiligen Geistes“ vom Vater empfangen und dies, was sie sehen und hören, ausgegossen habe. Ähnlich Paulus Tit. 3, 5 ff. Hier liegt also eine noch konkretere Angabe vor als in den johanneischen Abschiedsreden. Mit voller Sicherheit ist daraus zu erschließen — auch Paulus kennt diese Weissagung Jesu, Gal. 3, 14; Eph. 1, 13 — daß Jesus den Jüngern über die Verleihung des Heiligen Geistes nach seiner Vollendung bestimmte, über Joh. 14—16 hinausgehende Belehrungen gegeben hat.

Tatsächlich sind nun ja auch die Apostel als die lebendigen und unerschütterlichen Zeugen des Evangeliums erst seit dem Pfingstfest aufgetreten. Erst die Kraft des ihnen verliehenen Heiligen Geistes hat sie dazu befähigt. Das ist es aber, was Paulus im Eingang des Galaterbriefes bei der Verteidigung der Autonomie seines Apostolats im Auge hat. Er legt allen Nachdruck darauf, daß er sein Evangelium nicht von Menschen oder durch menschliche Vermittlung, d. h. durch die apostolische Gemeinde und ihre Häupter habe, sondern allein von Christus und Gott. Gal. 1, 12 ist die Aussage des Apostels freilich etwas auffällig, wenn als Prädikat zu den Worten „sondern durch die Offenbarung Jesu Christi“ (Genetivus sucjecti) gedacht werden muß „habe ich überkommen“ oder „bin gelehrt worden“. Denn die Offenbarung, auf welche sich Paulus beruft, ist etwas anderes, etwas zum Überkommen und Gelehrtwerden Gegensätzliches. Aber ein solcher Gegensatz schwebt dem Apostel tatsächlich vor. Er will auch hier wie V. 1 ausschließen, daß er sein Evangelium durch irgend etwas, was als Überlieferung oder Lehre gedacht werden müßte, erhalten habe. Ein entsprechendes Verbum hat auch dem Apostel nicht gleich zur Verfügung gestanden, daher hat er kein Prädikat angefügt. Gemeint hat er: „Durch Offenbarung Jesu Christi habe ich mein Evangelium.“ Dabei schwebt ihm ein Begriff des Evangeliums vor, der einen engeren Inhalt hat als an den meisten anderen Stellen in seinen Briefen. Wie aus der Zusammengehörigkeit von V. 11 f. mit V. 16 ersichtlich ist, spricht er von der Offenbarung, die ihm geworden ist,

daß Jesus Christus der Sohn Gottes ist. Paulus war bis dahin der Verfolger Christi, nunmehr aber hat sich Christus in ihm als der geoffenbart, der wirklich der verheißene Sohn Gottes ist, der der Welt als Gottgesandter, als Weltheiland verkündigt werden muß. Der historische Inhalt des Lebens, Sterbens und Auferstehens Christi, der sonst bei ihm den Inhalt seines Evangeliums ausmacht, tritt dabei zurück. Das gilt in gewisser Hinsicht auch von Röm. 1, 2 ff., wo der Apostel gleichfalls eine kurze Zusammenfassung dessen gibt, was ihm Evangelium ist.

Sagt Paulus nun Gal. 1, 12, auch er habe sein Evangelium nicht von menschlicher Seite überkommen, so stellt er sich, da er in dem ganzen Briefe die Gleichberechtigung seines Apostolats mit dem der älteren Apostel nachweisen will, in Parallele zu diesen. Danach ist seine Meinung, die Auswahl der zwölf durch den irdischen Jesus sei nicht das Entscheidende, vielmehr betrachtet er auch den Apostolat der älteren Apostel als eine nicht menschliche, sondern göttliche Beauftragung.[1]) Damit kann Paulus anspielen auf Überlieferungen wie Matth. 28, 19; Apg. 1, 4 f., da Christus hier als der durch göttliche Macht Auferstandene und mit göttlicher Vollmacht Betraute handelt, oder auf Worte Jesu wie das an Petrus, daß ihm die Erkenntnis seiner Messianität nicht Fleisch und Blut geoffenbart habe, sondern sein Vater im Himmel, Matth. 16, 17, oder Matth. 10, 19 f., daß nicht die Jünger die für Jesus Zeugenden sein sollen, sondern der Geist ihres Vaters, der in ihnen rede. Aber man kann auch einen Hinweis auf die Begabung der Apostel mit dem Heiligen Geist am Pfingstfest erblicken, obgleich hier von einer direkten Aufforderung der Jünger zur Missionspredigt nicht die Rede ist. Denn der Geist treibt nach Apg. 5, 32 vgl. 4, 29 zur Bezeugung und Verkündigung. Darin stimmten ja die älteren Apostel mit Paulus überein, daß der Heilige Geist nichts Menschliches, sondern etwas Göttliches sei, ebenso darin, daß dieser Geist eine Offenbarung Jesu Christi

[1]) Vgl. K. Holl, Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde, in Sitzungsberichte der preuß. Akademie der Wissenschaften 1921, S. 931: „Eine etwaige Aussendung der Jünger zu Lebzeiten Jesu reichte für die Stellung, die sie jetzt als seine Apostel beanspruchten, nicht zu. Denn mit der Auferstehung war ein ganz neuer Inhalt hinzugekommen."

sei. Sagte doch Petrus Apg. 2, 33, daß der zur Rechten Gottes erhöhte Jesus Christus, der die Verheißung des Heiligen Geistes vom Vater empfangen habe, diesen Geist am Pfingsttag auf seine Jünger ausgegossen habe. Für Paulus aber war die Erscheinung Christi, die ihn zum Jünger und Apostel machte, eben die Offenbarung Jesu Christi an ihn, Gal. 1, 12. 16, eine pneumatische. Er erfuhr damals Christus als den, der Heiliger Geist ist. Die Anschauung des Paulus ist danach die, daß die zum Apostelamt befähigende Kraft die Kraft des Heiligen Geistes ist.

Damit tut sich der enge Zusammenhang der Ausrüstung zur Predigt des Evangeliums, die die Apostel erfahren haben, mit der Kraft auf, in der Jesus die Predigt vom Reiche Gottes ausgerichtet und überhaupt sein Berufsleben ausgeführt hat. Denn das ist nichts anderes gewesen als die Kraft des Heiligen Geistes. Alle vier Evangelien bezeugen, daß bei der Taufe Jesus der Heilige Geist verliehen worden ist, und zwar als Berufsausrüstung. Das ganze messianische Wirken Jesu soll verstanden werden als ein geistgewirktes. Vollständig zutreffend überliefert Joh. 1, 33, daß bei der Taufe der Geist nicht nur auf Jesus herabgekommen, sondern auf ihm geblieben ist. Den Gott gesandt hat, der redet die Worte Gottes, weil Gott ihm den Geist nicht maßweise gibt, sondern er ihn in vollkommener Weise besitzt, Joh. 3, 34. Der Predigt in Nazareth, die Jesus im Anfang seiner Wirksamkeit gehalten hat, legt er zugrunde Jes. 61, 1 f.: „Der Geist des Herrn ruht auf mir," und darin erblickt Jesus die Ausrüstung zur Predigt des Evangeliums an die Armen und zu seiner ganzen messianischen Wirksamkeit. Die alttestamentliche Weissagung von der messianischen Zeit findet in seiner geistgewirkten Verkündigung ihre Erfüllung. Ebenso tritt Matth. 12, 28 die Behauptung Jesu, daß, wenn er im Geiste Gottes die Dämonen austreibe, das Reich Gottes gekommen sei, als etwas ganz Selbstverständliches auf. Die ganze Verkündigung Jesu in Wort und Tat zur Aufrichtung des Reiches Gottes ist geistgewirkt.

Aber auch die alttestamentlichen Propheten haben ja schon ihre Berufung und Wirksamkeit auf Gott und Gottes Geist zurückgeführt. Gott hat den Amos von seiner Herde weggenommen und ihm den Befehl gegeben: „Gehe hin und tritt gegen mein Volk Israel als

Prophet auf" Am. 7, 15, und diesen Befehl hat der Prophet ausgerichtet. Der Herr Jahwe tut nichts, ohne daß er seinen Entschluß seinen Knechten, den Propheten, geoffenbart hat. Hat der Löwe gebrüllt — wer sollte sich da nicht fürchten? Hat der Herr Jahwe geredet, wer müßte da nicht weissagen? Am. 3, 4 f. In der Berufungsvision Kap. 6 hört der Prophet Jesaja die Stimme des Herrn, daß er sprach: „Wen soll ich senden? Wer will unser Bote sein?" Auf die Antwort des Propheten, daß Gott ihn senden möge, erhält er den göttlichen Auftrag, den er an das Volk auszurichten hat. Zum Propheten Jeremia geschah des Herrn Wort: „Ehe ich dich im Mutterleibe bildete, habe ich dich ausersehen, und da du aus dem Mutterschoße hervorgingst, habe ich dich geweiht; zu einem Propheten der Völker habe ich dich bestimmt." Nach anfänglicher Weigerung des Jeremia und der Zusage Gottes, daß er bei ihm sein und ihn erretten wolle, läßt sich der Prophet von Gott senden und erhält die Zusage Gottes: „Siehe, ich lege meine Worte in deinen Mund" Jerem. 1, 4—9.

Die Aussonderung und Sendung der alttestamentlichen Propheten ist analog der Aussonderung und Sendung der Apostel. Das ist nicht eine moderne Erkenntnis, sondern beim Apostel Paulus können wir sie bereits nachweisen. Denn in der Schilderung seiner Berufung zum Christen und Apostel Gal. 1, 15 spielt er direkt auf Jerem. 1, 5 an. Wie die alttestamentlichen Propheten ihren Beruf nur in der Kraft des Geistes Gottes haben ausrichten können, so beruht auch die Befähigung zur Ausrichtung des Apostelamtes in der Ausrüstung mit dem Heiligen Geiste. Überzeugte Paulus die älteren Apostel davon, daß seine Behauptung, er habe den Herrn Jesus gesehen, 1. Kor. 9, 1, dieser habe ihn zum Apostel berufen, Gal. 1. 16[a]; 1. Kor. 1, 1; Röm. 1, 1 usw., und mußten sie die apostolische Wirksamkeit des Paulus als eine in der Kraft des Heiligen Geistes ausgerichtete anerkennen, so waren auch für sie die Voraussetzungen für die Anerkennung des Paulus als Mitapostel erbracht.[1])

[1]) J. Wagenmann, Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten, 1926, Kap. III: Die Stellung Pauli zu den Zwölf und der Urgemeinde S. 31—50 kommt zunächst zu folgendem, auch mir richtig erscheinenden Ergebnis: „Paulus weiß sich völlig gleichberechtigt

4. Der Gottesglaube.[1])

Im Christentum tritt uns ein Gottesglaube entgegen, der im Widerspruch steht mit den Gottesanschauungen derjenigen Religionen, in deren Mitte es geschichtlich eingetreten ist. Der Widerspruch liegt darin, daß nach der Lehre des Christentums der heilige Gott selbst Beziehungen zur sündigen Menschheit sucht. Der reine, heilige Gott tritt selbst handelnd auf und greift in die Geschichte der Menschheit ein, um die Menschen von der Sünde rein und frei zu machen und sie in die Sphäre der Heiligkeit und Reinheit des eigenen Wesens

neben den Zwölf als Apostel Jesu Christi. Einen Vorrang hat er ihnen nicht zugestanden, höchstens einen Ehrenvorrang, der sich in einer gewissen Hochachtung vor diesen persönlichen Jüngern Jesu geltend machte. Dann aber urteilt er doch, in der Zeit der judaistischen Agitation habe er sich genötigt gesehen, sich auf die Urapostel zu berufen, um seine Selbständigkeit zu beweisen. Dadurch „erhob er diese aber ungewollt über alle Apostel empor, auch über sich selbst". „Er setzte sie damit in die Stellung als Urapostel . . . er selbst gehört also nicht zu der ersten Generation der Christen, – wenn man die Jünger Jesu als diese ansieht" (S. 49 f.). Diese Wendung der Gedanken vollzieht er unter dem Einfluß des Urteils Harnacks, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 4. Auflage 1924. I S. 336, wonach Paulus, um die Würde des eigenen Amtes in das rechte Licht zu stellen, jene unter den Gesichtspunkt des Urapostolats gestellt und sie damit über alle anderen Apostel erhoben hat. Hat doch Harnack Paulus auch unter die zweite Generation gerechnet, s. S. 64 f. Diese Anschauung erscheint mir aber unzutreffend. Der Galaterbrief stammt aus der Zeit der Blüte des Kampfes der Judaisten gegen den Apostel. Trotzdem sich der Apostel Gal. 1 und 2 auf die älteren Apostel beruft, denkt er nicht daran, ihnen eine Stellung über seinem eigenen Apostolat zuzuweisen, ja, die Aufeinanderfolge der geschichtlichen Ereignisse Gal. 2, 1–10 und 2, 11–21 beweist die Absicht des Apostels, zu zeigen, daß nicht er, Paulus, dem Petrus nachgeordnet sei, sondern daß in der Auseinandersetzung mit Petrus in Antiochien sein Standpunkt den Sieg davongetragen habe. Paulus ist von der felsenfesten Überzeugung erfüllt, daß sein Evangelium auf göttlicher Offenbarung beruht und daher keine, wenn auch noch so hohe irdische Autorität etwas daran verändern kann. Auch daß er nicht in die zweite Generation gehört, sondern mit gleichem Recht wie die älteren Apostel von Christus berufen worden ist, ist dem Paulus völlig sicher. Die entgegengesetzte Entdeckung ist erst der neuesten Zeit vorbehalten geblieben.

[1]) Vgl. hierzu meine Theologie des Neuen Testaments, 4. Aufl. 1922, S. 16 ff., besonders S. 21, K. Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte, 1925.

emporzuziehen. Das verstand keine der damaligen Religionen, weder das Judentum noch die griechische Religion noch die hellenistischen Erlösungsreligionen. Die durchgehende Anschauung war die, daß die Gottheit sich vom Unreinen abwendet. Nur der Reine kann das Angesicht Gottes schauen, nur der Gerechte vor ihn treten. Die Religionen waren dazu da, diesen Zugang zur Gottheit zu vermitteln und zu gewährleisten. Aber daß Gott selbst sich zum Unreinen und Sünder herniederneige, um ihn zu entsühnen und in väterlicher Liebe zu sich zu ziehen, war Juden und Nichtjuden ein unfaßlicher Gedanke.

Über die Lehre des Judentums kann kein Zweifel sein. Gott hatte im Gesetz seinen heiligen Willen geoffenbart zu dem Zweck, daß der Mensch diesen göttlichen Willen erfülle und durch die Gesetzeserfüllung das göttliche Urteil für sich gewinne. Gott erkennt im Gericht den Menschen, der das Gesetz erfüllt hat, als Gerechten an, als das, was er nach seinem Urteil tatsächlich ist, und gibt ihm Anteil an den dem Gerechten verheißenen Segnungen. Wohl hören wir im Alten Testament wie in den spätjüdischen Schriften auch viel von menschlichen Sünden, Unvollkommenheiten und Schwachheiten und der Hoffnung auf Gottes gnadenreiche Barmherzigkeit, nach der er freundlich verstattet, daß die Sünder ihrer Sünden los und ledig werden und daß er die Fülle ihrer Übertretungen tilgt. Aber im Grunde ist es doch nicht die göttliche Gnade, worauf die Hoffnung des Frommen beruht, sondern der Jude will nach seiner Gerechtigkeit gerichtet sein, nach dem Gesetz, welches das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen regelt. Daher hofft er, daß Gott seine Liebe denen beweisen werde, welche ihm wahrhaft gedient, sein Gesetz lauter gelehrt und nach ihm gewandelt und allezeit der göttlichen Herrlichkeit getraut haben.

Das vierte Esrabuch schildert in typischer Weise diesen jüdischen Standpunkt. Der Seher fragt, ob die Gerechten am Tage des Gerichts für die Gottlosen beim Höchsten fürbittend eintreten dürfen, erhält aber die Antwort: „Dann trägt ein jeder ganz allein seine Ungerechtigkeit oder Gerechtigkeit“ IV. Esra 7, 105. Damit beruhigt er sich noch nicht, sondern er verweist auf Adam. „Ach Adam, was hast du getan! Als du sündigtest, kam dein Fall nicht

nur auf dich, sondern auch auf uns, deine Nachkommen! Denn was hilft es uns, daß uns die Ewigkeit versprochen ist, wenn wir Werke des Todes getan haben." Abermals aber wird ihm geantwortet: „Das ist der Sinn des Kampfes, den jeder kämpfen muß, der auf Erden als Mensch geboren ist, daß er, wenn besiegt, zu leiden hat, . . siegt er aber so empfängt er, was ich dir verkündet. Denn das ist der Weg, von dem schon Mose . . zum Volke gesagt hat: Wähle dir das Leben, daß du Leben habest" 7, 116 ff. Danach steht trotz Adams Fall jeder Mensch auf sich selbst. Nach seinem Tun wird ihm vergolten. Der Höchste hat nicht gewollt, daß Menschen verloren gehen. Esra urteilt, die Verdammnis so vieler Menschen vertrage sich nicht mit Gottes Erbarmen, denn Gott könne sein Geschöpf nicht dem Verderben preisgeben. Es sei doch niemand der Weibgeborenen, der nicht gesündigt habe. „Dadurch wird deine Gerechtigkeit und Güte, Herr, offenbar, daß du dich derer erbarmst, die keinen Schatz guter Werke haben," 8, 36. Allein er erhält den Bescheid: „Ich will mich nicht kümmern um das, was die Sünder sich bereitet haben, um Tod, Gericht und Verderben, sondern vielmehr will ich mich an dem erfreuen, was die Gerechten sich erworben" 8, 38 f. So kommt es denn, daß der Jude allerdings ein gewisses Gefühl der Unsicherheit dem Endgericht gegenüber hat. Weiß er doch nicht sicher, ob seine Gesetzeserfüllung von Gott als ausreichend anerkannt wird. Er muß damit rechnen, daß die zukünftige Welt nur für wenige geschaffen ist.

Dennoch bleibt schließlich für ihn das Entscheidende der Besitz des Gesetzes als der Ordnung Gottes, der zufolge er sein Leben einrichtet. Daher fühlt er sich erhaben über den Nichtjuden und den Sünder. Der Schatz guter Werke begleitet ihn ins Gericht und wird dort für ihn zeugen, so daß er hofft, als Gerechter vor Gott dazustehen.

Aber auch in der griechischen Religion herrscht der Grundsatz, daß die Gottheit nur mit dem Reinen verkehrt.[1]) Wohl kannte sie

[1]) Vgl. hierzu Kurt Latte, Schuld und Sühne in der griechischen Religion. Archiv für Religionswissenschaft Bd. XX S. 254—298. K. Holl, S. 19 ff.

den Gedanken der Entsühnung. Das „Erkenne dich selbst“ des delphischen Gottes ist eine Mahnung zur Selbstprüfung und Selbstläuterung. Der fromme Grieche ist bestrebt, vor dem Hinscheiden mit Rücksicht auf das ihn im Hades erwartende Gericht sein Leben zu ordnen.[1]) Aus den letzten Worten des Sokrates spricht dasselbe Empfinden.[2]) In der orphischen Religion spielen die Gedanken der Läuterung und der Askese eine große Rolle, und nicht minder umschließen die Weihen der Mysterien eine Reinigung. Aber die Entsühnung wird in diesen Religionen nicht als Sündenvergebung verstanden. Die Schuld ist ein dem Menschen anhaftender Makel, von dem er sich freizumachen versuchen muß. Die Gottheit gab Ordnungen, wie das geschehen könne. Die im sechsten Jahrhundert v. Chr. auftretende orphische Mystik bringt dem Menschen die Lehre, daß die Menschen im Hades einem gerechten Gericht unterworfen werden. Die Frommen werden eingehen zu ewiger Seligkeit, die Frevler zu ewiger Verdammnis. Dieser Gedanke hat die Anschauung der Griechen fortan weit über die Kreise der Orphiker hinaus beherrscht. Pindar und Äschylus haben sich zu ihm bekannt.[3]) Nach der orphischen Lehre haftet allen Menschen eine vorzeitliche Schuld an — der Begriff der Erbsünde begegnet auch in der hellenischen Welt. Die irdische Existenz ist Strafe für die frühere Schuld, alle Menschen sind nach dieser Lehre sündig. Aber die Gnade der Gottheit gewährt Erlösung denen, die ein „heiliges“ Leben führen, den Geboten der Orphiker gehorchen. Die Forderungen an die Bekenner dieses Glaubens waren im wesentlichen Reinheitsvorschriften und dauernde Enthaltung von aller Fleischesnahrung. So kannte der Gläubige den Weg, auf dem er das Erbteil sündiger Ahnen abzutöten vermochte. „Sündig“ und „fromm“ im weiteren Sinne werden für die Orphiker gleichbedeutend mit „geweiht“ und „ungeweiht“.[4]) Es war nicht Vergebung, was der Orphiker erlangte, sondern, wie die

[1]) Plato, Republik 330 D ff.
[2]) von Wilamowitz-Moellendorff, Platon I 176, 1; Latte, S. 281.
[3]) Latte, S. 281 f.
[4]) A. Dieterich, Nekyia S. 67; Latte S. 282.

ſogenannten orphiſchen Totenpäſſe deutlich zeigen, das Bewußtſein, der Sphäre des Menſchlichen und Sterblichen entrückt zu werden, ſelbſt unſterblicher Gott zu werden und mit den Göttern zu herrſchen.

Ebenſo zeigen die ſakralen Formeln, welche in den Myſterienreligionen zu Beginn der feierlichen Handlung geſprochen wurden, daß nur der Reine und Entſühnte in Verkehr mit der Gottheit treten könne. Es darf nur herzutreten, „wer reine Hände hat," „wer frei iſt von allem Frevel," „weſſen Seele ſich keines Böſen bewußt iſt," „wer wohl und gerecht gelebt hat". Menſchen, die ſich ſchwerer Frevel ſchuldig gemacht hatten, wurden nicht zugelaſſen. Aber auch diejenigen, welche der Weihen teilhaftig wurden, mußten ſich einer Reinigung unterwerfen, ehe ſie die Gottheit ſchauen durften. Daß alſo die Gottheit ſelbſt an den ſündigen Menſchen herantrete und ihn aufſuche und ihn an ſich zu ziehen ſuche, widerſprach den elementarſten Anſchauungen von der Gottheit in der griechiſchen Religion. Eine ſolche Vorſtellung konnte nur als ein Widerſpruch gegen den Grundgedanken der Religion und als ein Antaſten der Würde der Gottheit betrachtet werden.

Der ſcharfſinnige und ſcharfſichtige Feind des jungen Chriſtentums, Celſus, verhöhnt denn auch die neue Religion geradezu um ihres Gottesglaubens willen. Er ſpricht aus: „Die zu den andern Weihen Berufenden verkündigen dies: ‚wer rein iſt an Händen und verſtändig in der Rede,' und wiederum andere: ‚wer frei iſt von jeder Befleckung und deſſen Seele nichts weiß vom Böſen, und wer wohl und gerecht gelebt hat.' Und das verkündigen ſie, indem ſie Reinigung von den Verfehlungen verſprechen. Laßt uns aber hören, wen dieſe (die Chriſten) berufen. Wer, ſagen ſie, ein Sünder, wer ein Unverſtändiger, wer ein Einfältiger und, ums einfach zu ſagen, wer ein böſer Dämon iſt, den wird das Reich Gottes aufnehmen. Meint ihr mit dem Sünder nicht den Ungerechten und Dieb und Einbrecher und Giftmiſcher und Tempelräuber und Grabſchänder? Was für andere hat mit ſeiner Verkündigung euer Räuberhauptmann (λῃστης) gerufen?"[1]) Celſus wundert ſich über

[1]) Origenes gegen Celſus III 59; I 253, 24 ff. Kötſchau.

die Lehre der Chriſten, daß den Sündern Gott geſendet worden ſei, und er fragt: „Warum iſt er den Unſündigen nicht geſendet worden? Was iſt's für Böſes, nicht geſündigt zu haben? . . . Den Ungerechten, wenn er ſich wegen ſeiner Schlechtigkeit demütigt, wird Gott annehmen, den Gerechten aber, wenn er voll Tugend von Anfang an zu ihm aufſchaut, den wird er nicht annehmen?“ [1])

Wo tritt nun im Chriſtentum die neue Gottesverkündigung zutage? Der Apoſtel Paulus iſt ihr lauter Herold. Aber hat erſt er dieſen chriſtlichen Gottesbegriff herausgearbeitet und ihm zu allgemeiner Anerkennung in der chriſtlichen Lehre verholfen?

Das wäre ein falſcher Anſatz. Man muß auf Jeſus ſelbſt zurückgreifen.

Zwar formell betrachtet enthält Jeſu Gottesverkündigung keine neuen, weſentlich über das Alte Teſtament oder über die Gotteslehre anderer höherſtehender Religionen hinausgehenden Gedanken. Er hat nicht eine neue Gottesverkündigung bringen wollen. Sein Gott iſt der im Alten Teſtament geoffenbarte Gott, der Gott Abrahams, Iſaaks und Jakobs (Matth. 22, 32), der in Moſe und den Propheten ſeinen heiligen und unauflöslichen Willen kund getan hat (Matth. 5, 17; Joh. 5, 44 ff.). Der ethiſche Monotheismus der altteſtamentlichen Religion iſt auch Jeſu Gottesglaube. In zwei Grundgedanken faßt ſich Jeſu Gottesglaube zuſammen: 1. Gott iſt der Herr der Welt und als ſolcher der Richter und der Heilige, 2. Gott iſt der Vater der Menſchen.

Beide Grundgedanken finden ſich in andern Religionen auch. Insbeſondere gilt das auch von dem Vatergedanken. Die Griechen verehrten den Vater Zeus, die Germanen den Allvater, in den Myſterienreligionen wird die Gottheit als Vater angeredet. Die altteſtamentliche Religion aber und das Judentum enthalten direkte Vorausſetzungen für Jeſu Glauben an Gott als den Vater. Iſrael iſt der erſtgeborene Sohn Gottes (Ex. 4, 22). In dem Sohnesnamen drückt ſich das Verhältnis der Erwählung des Volkes durch

[1]) Origenes gegen Celſus III 62.

Gott vor anderen Völkern aus. Daher kommt dann weiterhin auch dem König als dem Repräsentanten des Volkes das theokratische Prädikat „Sohn Gottes“ zu, und in der nachexilischen Zeit wendet auch der einzelne Volksgenosse individuell das Vaterverhältnis Gottes auf sich an. Im Buch der Jubiläen 1, 25 heißt es von den Israeliten beim Ausblick auf die Endzeit: „Sie alle sollen Kinder des lebendigen Gottes heißen, und alle Engel und alle Geister werden wissen und werden sie kennen, daß sie meine Kinder sind, und ich ihr Vater bin in Festigkeit und Gerechtigkeit, und daß ich sie liebe.“

Und doch liegt bei näherem Zusehen in dem Vatergedanken Jesu etwas unerhört und einzigartig Neues. Jesus hat niemals von Gott „unser Vater“ gesagt — das Vaterunser hat er seine Jünger beten gelehrt —, sondern stets „mein Vater“ oder „euer Vater“. Daraus ist zu ersehen: er spricht entweder aus seinem eigenen Sohnesbewußtsein heraus, oder er lehrt die Jünger, welches ihre Stellung zu Gott sein soll. Im Munde Jesu hat die Anrede Gott als Vater eine andere Bedeutung als sie bis dahin je gehabt hat. Sie wächst hervor aus dem Bewußtsein seiner Lebensgemeinschaft und seiner inneren Geeintheit mit Gott, wie sie bis dahin ein Mensch nie besessen hat. Zugleich aber weiß sich Jesus auch berufen, auch die Menschen in diese seine Lebensgemeinschaft mit Gott hineinzuziehen. Das ist Gottes Auftrag an ihn. Das ist der Zweck seiner Verkündigung.

Gerade nun in dieser vollkommenen Geeintheit mit Gott erkennt Jesus mit voller Deutlichkeit die Schranke, welche zwischen den Menschen auf der einen Seite und ihm und Gott auf der anderen Seite besteht. Das ist die Sünde. Daher weiß er sich aber auch von Gott beauftragt, diese Schranke aufzuheben, die menschliche Sünde zu beseitigen.

Aus diesem Gottesbewußtsein, welches zugleich Berufsbewußtsein ist, erklärt sich nun die Wirksamkeit Jesu. Es ist sofort den Pharisäern und Schriftgelehrten aufgefallen, daß Jesus sich nicht mit ihnen verband und ihr Frömmigkeitsbewußtsein als das gottgewollte anerkannte, sondern daß er sich zu den Zöllnern und Sündern wandte und vorzugsweise an sie die Botschaft vom nahe

gekommenen Gottesreich richtete. Mit sicherem Verständnis haben sie darin einen Widerspruch gegen den von ihnen vertretenen Gottesglauben erblickt. Erging doch der Ruf Jesu damit gerade an diejenigen, auf welche die offizielle Frömmigkeit hochmütig herabschaute.

Zwar liegen für diese Predigt Jesu gerade in der alttestamentlichen und jüdischen Religion offensichtliche Anknüpfungen vor. Schon der alttestamentliche Prophetismus ist für die niedrigen und gedrückten Volksschichten eingetreten und hat sich in Gegensatz zu den Tonangebenden gestellt. Die anâvîm, die anijjîm und die schifle ruach der prophetischen Schriften und der Psalmen sind schon in der alttestamentlichen Religion die eigentlichen Anwärter des Heils. Schon in ihr begegnet die Erkenntnis, daß Leiden, Gedrücktsein und Armut nicht ein Zeichen der Strafe Gottes ist, sondern daß gerade dem Frommen ein schweres irdisches Los von Gott auferlegt wird. Gott will ihn zur Demut und zur Unterwerfung unter seinen Willen erziehen. Aber das Leiden des Knechtes Gottes Jes. 53 ist freilich nicht der Abschluß des Geschickes, das Gott diesem Frommen bestimmt hat.

Jesus hat an Gedanken der prophetischen Frömmigkeit direkt angeknüpft. Den Armen, den anâvîm wird das Evangelium verkündigt (Jes. 61, 1; Matth. 5, 3; 11, 5; Luk. 4, 18.). Diese Armen sind aber im Sinne Jesu gerade die, die auch in ihrer sittlichen Beschaffenheit ihre Entfernung von Gott fühlen. Er zitiert das Wort aus Hos. 6, 6: „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer" Matth. 9, 13, und deutlich klingt Matth. 23, 23 ein prophetischer Spruch an, Micha 6, 8, wenn als Hauptforderung hingestellt wird Recht, Barmherzigkeit und Treue.

Auch noch in anderer Hinsicht hat Jesus an die prophetische Predigt angeknüpft Zur Buße und Bekehrung zu mahnen, werden die Propheten nicht müde. Bald werden einzelne Stände und Volksklassen, bald wird Israel als Volk von ihnen aufgefordert, sich zu bekehren und Jahwe zuzuwenden. In der messianischen Zeit erwartet das Alte Testament die Vergebung der Sünden und die Erneuerung des Volkes (Jerem. 31, 31—34; Mich. 7, 18 f.; Jes. 1, 18; 33, 24; 43, 25; 44, 22; Sach. 3, 9; 13, 1; Dan. 9, 24).

Es ist eine im jüdischen Volke und jedenfalls in den gesetzlichen Kreisen verbreitete Meinung, daß der Messias und sein Reich nicht kommen kann, wenn nicht das Volk Buße tut; freilich ist damit auch sofort die Forderung verknüpft, daß das Gesetz dann vollkommen erfüllt werden muß. Hat doch auch der Täufer als Wegbereiter des Messias seine Wirksamkeit mit dem Bußruf begonnen und verlangt, daß das Volk dann auch rechtschaffene Früchte der Buße tun müsse. Die Taufe des Johannes war Bußtaufe zur Vergebung der Sünden (Mark. 1, 4). Nicht an einzelne Volkskreise aber hat sich Johannes mit dem Bußruf und der Bußtaufe gewendet, sondern an alle Abrahamssöhne, also an das ganze Volk (Matth. 3, 9).

Somit waren die Voraussetzungen für Jesu Wirken in weit höherem Maße im Volke Israel als in andern Völkern gegeben, weil hier die Größe der Forderung dem Frommen in ganz anderer Weise entgegentrat und die Heiligkeit Gottes dem Volk immer zum Bewußtsein gebracht wurde.

Freilich folgte aus Jesu Gottesbewußtsein auf der andern Seite auch erst das volle Verständnis für dasjenige, was Sünde ist. Eine sittliche Forderung, wie sie Jesus in der Bergpredigt erhoben hat, hatte die Menschheit bis dahin nicht gekannt. Denn wo sind die Menschen, die keine Zornesgesinnung, keinen unreinen Gedanken kennen, die das Böse mit Gutem überwinden und vollkommen sind wie Gott im Himmel?

Darum ist es jedoch auch etwas ganz Außerordentliches, daß dieser heilige Gott in der Person Jesu die Sünder suchte. Ist es daher nicht wohl verständlich, daß das damalige Judentum auf das stärkste den Widerspruch empfand, in den Jesu Verkündigung mit ihrem Verständnis des Gottes des Alten Testaments trat?

Jesus wußte sich gekommen, zu suchen und zu retten, was verloren ist (Luk. 19, 10). Er verkündigt einen Gott, der sich selbst zu den sündigen Menschen herniederneigt, um sie aus ihrer Unseligkeit herauszureißen und sie in die Gemeinschaft Gottes hineinzuziehen. Der Mensch nimmt die rechte Stellung zu Gott ein, der dem Zöllner gleicht (Luk. 18, 13). In dem Gleichnis vom ver-

lorenen Schaf (Luk. 15, 1--7) kommt zum Ausdruck, daß Gottes Liebe gerade dem Verirrten in besonderer Weise zugewendet ist. In dem königlichen Gleichnis vom verlorenen Sohn (Luk. 15, 11--32) wird an dem Bilde des Vaters die Gewißheit und Selbstverständlichkeit der vergebenden Liebe Gottes gegen den reuigen Sünder veranschaulicht. Hier setzt sich Jesus wie im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner bewußt in Gegensatz gegen den jüdischen Gottesglauben. Denn der ältere Bruder repräsentiert die Auffassung des Judentums, daß die Güte Gottes der Lohn der geleisteten Gerechtigkeit sei. Jesus aber lehrt eindringlich, daß die Barmherzigkeit Gottes solche Einschränkung nicht kenne. Macht doch Gott mit seiner Liebe nicht bei den Genossen des Reiches Halt, sondern läßt seine Wohltaten und Segnungen allen, den Guten und den Bösen, zuteil werden. Der Vergeltungsgedanke wird in der Verkündigung Jesu von dem Gedanken der göttlichen Güte umrankt und überragt, wie aus dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg zu ersehen ist (Matth. 20, 1—16).

Diese ganze Verkündigung faßt sich nun für Jesus im Vatergedanken zusammen. Das war gewiß ein Verständnis Gottes als des Vaters, welches der Menschheit bis dahin unbekannt gewesen war. Was sind die Götter des Olymp, was ist der Allvater Zeus der so viele anthropomorphe Züge an sich trägt, oder die Götter der von Dieterich herausgegebenen Mithrasliturgie, deren Gunst man mit Schnalzen, Rufen und Zauberformeln zu gewinnen suchen muß, gegen diesen heiligen, die Sünder suchenden Gott! Aber auch der Jude kannte aus der Schulung des Alten Testaments und der Synagoge einen solchen gnädigen Gott nicht.

Ein Mißverständnis der Gottesverkündigung Jesu ist hier abzuwehren. K. Holl[1]) urteilt, der Erlösungsgedanke trete im Christentum in einer von den sonstigen Erlösungsreligionen verschiedenen Art auf. In diesen gründe sich der Glaube an eine Befreiung auf die Überzeugung von einem unverlierbaren Adel des Menschen oder von einer metaphysischen Gleichartigkeit der Seele mit Gott, Jesus dagegen sehe eine tiefe Kluft zwischen Gott und

[1]) Urchristentum und Religionsgeschichte, S. 17.

dem Menschen. Man dürfe nicht mit A. Ritschl unter zweifelhaftester Auslegung von Mark. 8, 36 f. den „unendlichen Wert der Menschenseele“ als eine Grundlehre des Christentums preisen. Denn damit würde der eigentliche Sinn der Predigt Jesu verdunkelt. Bei Jesus liege der Ton darauf, daß der Mensch seinen Wert *verloren* habe und Gott ihn trotzdem aufnehme.

Man kann diese Behauptung aber nur mit einem Schein des Rechtes aufstellen, nämlich mit dem Hinweis auf Worte wie die, daß der Menschensohn gekommen sei, zu suchen und zu retten das Verlorene, oder daß er gesandt sei zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel. Bei näherem Zusehen aber verändert sich das Bild. Das Verlorensein darf nicht in dem angegebenen Sinne gepreßt werden. Die gesamte biblische Religion kennt Gott als den Schöpfer des Menschen und behauptet die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Sie ist auch für Jesus die Grundlage aller Heilsverkündigung. Seinem „mein Vater“ steht parallel das „euer Vater“. Jesus könnte den Menschen das Heil nicht bringen, wenn das Göttliche, welches in ihm in Vollkommenheit war, nicht auch als Funke in den Menschen lebendig gewesen wäre. Die Gotteskindschaft, die er bringen wollte, ist nichts metaphysisch Andersartiges, sondern knüpft an einen im Menschen vorhandenen Besitz an. Unbefangen kann Jesus fordern, daß wir vollkommen sein sollen gleich wie unser himmlischer Vater vollkommen ist, weil wir von Haus aus Gottes Kinder und zur Vollkommenheit Gottes angelegt sind.

Es gehört zu der wunderbaren Größe Jesu, daß er in aller Verlorenheit in der Sünde, unter Schmutz und Verworfenheit doch auch die leisen Regungen zum Guten, die Möglichkeit der Besserung herausfühlt und als Heiland mit zarter Hand diesen edlen Keimen zum Durchbruch verhilft. In seiner Nähe wird alles Unheilige zuschanden und verstummt, und das Gute tritt an das Tageslicht. Der Mensch wird besser, welcher unter seinen Einfluß tritt. Er stärkt die sittliche Kraft und hilft aus Schwachheit und Sünde heraus. Er erneuert das Bild Gottes, welches in jeder Menschen-

ſeele ſchlummert. Aber damit ſetzt er doch auch ein Neues im Menſchen (Matth. 11, 28).

Freilich darf man dieſen Gedanken nicht ſo ſtark betonen, wie es Holl tut: „Die verzeihende Güte bezwingt, indem ſie zugleich ermutigt und beſchämt. Sie ſchafft eine innere Zuneigung, ein Gefühl der Dankbarkeit, das ausbrechen will und dem das Höchſte nicht zuviel iſt.“ „Erſt die Dankbarkeit gewinnt den ganzen Segen.“ Aus der Vergebung „entſteht erſt ein wirkliches, ein nahes, ein warmes Gottesverhältnis und mit ihm zugleich eine Sittlichkeit, die es wagen darf, Gott ſelbſt zum Vorbild zu nehmen“.[1])

Das iſt ein dogmatiſches Verſtändis, welches bei Luther begegnet. Es knüpft allerdings direkt an Jeſu Verkündigung an und bringt ein unerläßliches chriſtlich-ſittliches Motiv zum Ausdruck. In der Erzählung von der großen Sünderin (Luk. 7, 36—50) und im Gleichnis vom Schalksknecht (Matth. 18, 23—35) wird der Gedanke veranſchaulicht: wem am meiſten vergeben iſt, der wird Gott am meiſten lieben, und wem Gott die große Schuld erlaſſen hat, der wird auch ſeinem Nächſten Milde erzeigen. Die verzeihende Güte Gottes bezwingt und ſchafft innere Zuneigung. Dieſe pſychologiſche Seite, die Wirkung der unendlichen Güte Gottes auf den Menſchen, dem die göttliche Vergebung zuteil wird, iſt bei Jeſus von großer Bedeutung. Es ließen ſich außer den genannten Beiſpielen zahlreiche andere aus dem Evangelium beibringen.

Dennoch liegt im Evangelium auf dieſer Seite der Wirkung Gottes nicht der Nachdruck. Die Bergpredigt wird nicht richtig verſtanden werden können, wenn man ſie als Forderung faßt, die der Gott dankbare Menſch erfüllen könnte. Geſprochen hat ſie der, der jede der erhobenen Forderungen aus der eigenen mit Gott ganz geeinten und Gottes Vollkommenheit verwirklichenden Seele ſchöpfte, und der doch am Kreuz geſtorben iſt, um damit erſt die Kräfte zu entbinden, die den Menſchen zu vollkommener Sittlichkeit befähigen. Die heilsmittleriſche Offenbarung Jeſu geht über ſeine Predigt hinaus, ſein heilsmittleriſches Tun iſt in ſeine Gottesverkündigung mit einzubeziehen, und die Kraft der neuen Sittlichkeit

[1]) S. 22.

ist der von dem gestorbenen und auferstandenen Christus den Seinen verliehene neue, der Heilige Geist, wie das ja auch Luther auf das nachdrücklichste gelehrt hat.

Damit erst kommen wir zu dem Größten und menschlich Unbegreiflichsten, was Jesu Gottesverkündigung in sich schließt. Das Vater-Sohnesverhältnis bedingt für Jesus auch die Erkenntnis der Reaktion Gottes gegen die menschliche Sünde. Von der Taufe an kennt und erfährt Jesus Gott als den, der Vater ist, aber als solcher es ordnet, daß die Sünde beseitigt und das der Heiligkeit und Vollkommenheit Gottes entsprechende Verhältnis des Menschen zu Gott hergestellt wird. Deshalb redet ihn die Gottesstimme in der Taufe als den geliebten Sohn Gottes an, weil er sich Gott zur Verfügung stellt, als sein beauftragter Heilsbringer für die Menschheit, um die menschliche Sünde zu tragen und zu tilgen. Diese Linie des Berufsbewußtseins und göttlichen Auftrags zieht sich fortan durch Jesu Wirksamkeit hindurch. Ihre Höhepunkte sind das Bewußtsein Jesu, zum leidenden Gottesknecht bestimmt zu sein, zum guten Hirten, der sein Leben für die Schafe läßt, das Wort vom Lösegeld, die Stiftung des Abendmahls und das Kreuz. Überall tritt hier ein zwar richtender, aber in erster Linie doch heilschaffender Wille Gottes zutage. Die väterliche Liebe Gottes kann zur Verwirklichung nur kommen, wenn der mit Gott geeinte Sohn berufsmäßig und stellvertretend das volle göttliche Gericht über die Sünde der Menschen auf sich nimmt.

Diesen Willen Gottes an ihn als den Bringer des Heils hat Jesus im Alten Testament ausgesprochen gefunden. Es liegt also schon bei Jesus selbst ein andersartiges, neues Verständnis des Heilswillens Gottes und damit Gottes selbst vor als es das Judentum hatte.

In einer Anzahl von Worten, die meist Jesus selbst in den Mund gelegt werden, wird auf das im Alten Testament geweissagte Leiden und Sterben des Messias hingewiesen (Mark. 9, 12; Matth. 26, 24 = Mark. 14, 21; Matth. 26, 54. 56 = Mark. 14, 49; Luk. 22, 37; 24, 26 f. 32. 44. 46). Zum Teil enthalten sie den angegebenen Gedanken nur in allgemeiner Fassung, so daß wir nicht anzugeben vermögen, auf welche alttestamentliche Stellen Bezug

genommen wird. Eine altteſtamentliche Stelle aber iſt ſicher von Jeſus ſelbſt auf ſeinen Tod bezogen worden. Das iſt die vom leidenden Gottesknecht Jeſ. 53. Auf ſie nimmt Jeſus Bezug in der Löſegeldſtelle Matth. 20, 28; Mark. 10, 45, ferner Luk. 22, 37, ſowie bei der Stiftung des Abendmahls, vielleicht auch Joh. 3, 16. Man kann auch annehmen, daß er mit dem Wort vom Stein, den die Bauleute verworfen haben Matth. 21, 42 = Pſ. 118, 22 auf ſein Todesleiden angeſpielt hat. Daß er als Menſchenſohn zu leiden habe, wird in den Stellen ausgeſprochen, in denen von dem göttlichen „Muß" des beruflichen Leidens Jeſu die Rede iſt, Mark. 8, 31 („der Menſchenſohn muß viel leiden") mit den Parallelen Luk. 17, 25; Mark. 9, 12; Matth. 20, 28. In Luk. 24, 26 f. 32. 44. 46 haben wir die Überlieferung, daß es ein Anliegen des Auferſtandenen geweſen ſei, die Jünger tiefer in das Verſtändnis des ſchon im Alten Teſtament geweisſagten Leidens einzuführen. Aber hier werden keine beſtimmten altteſtamentlichen Stellen genannt. Nur dies wird ausgeſprochen, daß das ganze Alte Teſtament in ſeinen drei Teilen Geſetz, Propheten und Hagiographen (Pſalmen) bezeugt, daß der Chriſtus leiden, aber am dritten Tage wieder auferſtehen ſolle.

Dieſe Grundanſchauung Jeſu ſpiegelt ſich in der geſamten neuteſtamentlichen Überlieferung wider. Schon in der Pfingſtpredigt iſt es ein Anliegen des Petrus, die Juden davon zu überzeugen, daß ſie einen falſchen Gottesglauben haben und darin umlernen müſſen, auf Grund desjenigen, was Gott an Jeſus getan hat. Den Satz, den er ausſpricht, daß Gott den auferweckt und erhöht hat, den ſie nach Gottes vorher beſtimmtem Ratſchluß und Gottes Vorhererkenntnis ans Kreuz geheftet und getötet haben, begründet er ſofort durch einen Schriftbeweis aus Pſ. 16, 8—11. Wird doch hier nicht nur auf die Auferweckung, ſondern auch auf das Sterben Chriſti Bezug genommen. Nach der Lahmenheilung verweiſt Petrus Apg. 3, 18 darauf, daß Gott alſo erfüllt habe, was er durch den Mund aller Propheten vorherverkündigt habe, daß nämlich ſein Chriſtus leiden müſſe. Dem Kämmerer aus dem Mohrenland erläutert Philippus (Apg. 8, 32 f.) Jeſ. 53, 7 f. Paulus überliefert, er habe unter den Hauptſtücken in ſeiner Predigt dargeboten, was er als Evangelium aus der Urgemeinde empfangen habe, daß

Christus nach den Schriften für unsere Sünden gestorben sei. Auf diese evangelische Überlieferung nimmt er auch an anderen Stellen Bezug wie Röm. 4, 25; 8, 3. 32. In 1. Petr. 2, 21 ff.; 3, 18 wird gleichfalls der Tod Jesu als Erfüllung von Jes. 53 betrachtet, nicht minder finden sich Anspielungen auf Jes. 53 in 1. Joh. 3, 5; 4, 10. Aber auch andere alttestamentliche Opfervorstellungen spielen weiterhin in dem geschichtlichen Verständnis des Todesleidens Jesu innerhalb der apostolischen Gemeinde eine Rolle. So ist dem Hebräerbrief das Hohepriestertum Christi mit dem Darbringen des eigenen Blutes als ewige Erlösung die Vollendung des alttestamentlichen Priestertums. Der Gedanke des Fluchholzes, an dem Christus gehangen habe (Deut. 21, 22 f.) wird verwendet Gal. 3, 13; Apg. 5, 30; 10, 39; 1. Petr. 2, 24, und es begegnen im ersten Petrusbrief, im Hebräerbrief, in der Apokalypse und im ersten Johannesbrief mancherlei Mischungen von Opfervorstellungen, welche auf Christus angewendet werden. Nennt die Apokalypse mit Vorliebe Christus das Lamm, das geschlachtete Lamm, so kann man zweifelhaft sein, ob man an das Passahlamm zu denken hat wie 1. Kor. 5, 7, oder an den wie ein Lamm zur Schlachtbank geführten Knecht Gottes, oder an eine Kombination einer dieser Vorstellungen mit der vom Bundesopfer.

Schauen wir zurück, so steht der Apostel Paulus in seiner Gottesanschauung durchaus in einer Reihe mit den andern im Neuen Testament zu uns sprechenden Vertretern der apostolischen Kirche. Es ist überall der gleiche Glaube, daß Gott in der Person Jesu handelnd in die Geschichte der Menschheit eingegriffen hat, um zu offenbaren, daß er der Gott ist, der die Menschen von der Sünde rein und frei machen und sie hinüberretten will in das Gottesreich oder den neuen Äon. Ebenso ist es der gleiche Glaube, daß Gott diesen Heilswillen bereits im Alten Testament kundgemacht, das Volk der Offenbarung aber diesen göttlichen Willen nicht erkannt und darum den Christus verworfen habe. Die ganze apostolische Kirche lehrt, daß Christus ein neues Verständnis des Alten Testaments und damit auch des Gottes des Alten Testaments gebracht habe. Eine Besonderheit kann dem Apostel Paulus in der Gotteslehre nur insofern zugeschrieben werden, als er diese ur-

christliche Erkenntnis in deutlicherer Weise zum Ausdruck gebracht hat als die anderen Apostel. Das hat er insbesondere 1. Kor. 1, 18ff. getan. Denn hier hat er nicht nur von der Weisheit Gottes gesprochen, welche die Welt nicht erkannt hat, so daß es Gott gefiel, durch eine als Torheit erscheinende Predigt die Gläubigen zu erretten, sondern er hat hier auch das scharfgeschliffene Wort geschrieben, daß der gekreuzigte Christus den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit sei, 1, 23. Denn dies Wort wächst direkt aus seinem Gottesglauben heraus und ist ebenso antijüdisch wie es allen heidnischen, auch den philosophischen Gottesglauben verwirft.

Eine Besonderheit des christlichen Gottesglaubens des Paulus hat man darin finden wollen, daß bei ihm öfters die Gottesbezeichnung begegnet: „Der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus" 2. Kor. 1, 3; 11, 31; Röm. 15, 6; Kol. 1, 3; Eph. 1, 3, ähnlich 1. Kor. 15, 24 oder abgekürzt: „Der Gott und Vater," d. h. „der, welcher Gott und Vater ist". Paulus spricht aber in dieser Gottesbenennung von Gott und seiner Offenbarung in seinem Sohne Jesus Christus. Das ist ihm erst der ganze, offenbare Gott, der von seinem Sohne Jesus Christus gebracht und in dessen Werk kundgemacht worden ist. Allein in dieser Gottesbezeichnung ist er ja keineswegs original. Er knüpft damit offensichtlich an Jesu Selbstzeugnis an, wie es an zahlreichen Stellen in der Synopse und bei Johannes vorliegt. Ferner ist zu beachten, daß die gleiche, nur bisweilen noch abgeschliffenere Formel der Gottesbezeichnung („Gott, der Vater") auch im ersten Petrusbrief, im Jakobus- und Judasbrief, sowie in der Apokalypse begegnet. Daher ist zu urteilen, daß wir darin ein Stück urchristlichen Gemeinglaubens, nicht aber eine erst von Paulus geschaffene und aus seiner Theologie von der Urchristenheit aufgenommene Formel haben.

5. Der Christusglaube.

Der Christusglaube der ältesten Gemeinde ist durchaus abhängig von ihrem Gottesglauben. Denn der Christus ist ja der Gottgesandte, der Beauftragte, Gottes Willen an seinem Ver-

heißungsvolke und an der Menschheit durchzuführen. An der Offenbarung Gottes in und an seinem Christus, an demjenigen, was Gott an diesem Christus getan hat, hat die älteste Gemeinde Gottes Willen abgelesen. Die Apostel wollen nichts anderes sein als Zeugen und Verkündiger dieser Gottesoffenbarung. Die Christusverkündigung der ältesten Gemeinde wird also in dem Maße von der jüdischen Erwartung des Messias abweichen, als in der Person und in dem Geschick Jesu Christi eine der jüdischen Hoffnung widersprechende Offenbarung des Heilswillens Gottes zutage getreten ist. Ist der christliche Gottesglaube ein dem Judentum zunächst unfaßlicher, so wird das gleiche auch von der neuen Christusverkündigung zu gelten haben.

Wiederum ist die Pfingstrede des Petrus geradezu das Paradigma, von dem wir die Richtigkeit dieser Annahme ablesen können. Die andern Petrusreden der Apostelgeschichte geben dazu Ergänzungen. Drei Gesichtspunkte sind es, nach welchen sich die Gedanken des ältesten Christusglaubens ordnen lassen: 1. die geschichtliche Wirksamkeit Jesu innerhalb des Volkes Israel, 2. der Tod, 3. die Auferweckung dieses Jesus. Aber, wie ich es eben ausgesprochen habe, ist diese Betrachtung des Christus nicht eine einfache geschichtliche, sondern alles, was die Apostel von Christus auszusagen haben, ist ihnen Tat Gottes.

Petrus erinnert die Juden daran, wie Jesus als irdische Person in ihrer Mitte gewirkt hat. Sie wissen es alle, er war ein Mann, der seine Kraft von Gott erhalten hatte. Gott hat ihn in ihrer Mitte beglaubigt durch die Krafttaten, Wunder und Zeichen, die er durch ihn getan hat. Ähnlich spricht es Petrus Apg. 10, 38 aus: Gott hat ihn mit dem Heiligen Geist und mit Kraft gesalbt, er ist als Wohltäter durch das Volk gegangen und hat alle geheilt, welche in der Gewalt des Teufels waren. Denn Gott war mit ihm. Sein Tod ist erfolgt nach Gottes vorher gefaßtem Rat und der Vorhererkenntnis Gottes. Ebenso Apg. 4, 28. Diesen Jesus hat Gott wieder auferweckt, indem er die Wehen des Todes löste, da der Tod keine Macht über ihn hatte, und hat ihn erhoben zu seiner Rechten. Für alle diese Aussagen, die sie von Christus machen, treten die Apostel als Zeugen auf, in

der Gewißheit, in diesen an Christus vollzogenen Machttaten Gottes liege der unwiderlegliche Beweis vor, daß Gott diesen Jesus zum Herrn und zum Christus gemacht habe. Dieser Christus hat durch die Geistesausgießung bereits jetzt seine göttliche Würde und Vollmacht erwiesen. Jetzt ist er Gottes Throngenosse und der Fürst des Lebens. Er wird aber wiederkommen, zu richten die Lebendigen und die Toten, er wird die Zeiten der Erquickung bringen und das Reich Gottes aufrichten.

Dieser Christusglaube umschließt also das irdische Leben und Wirken Jesu als einen festen und sicheren Bestandteil. Es werden zwar in der Überlieferung von der Christusverkündigung der ältesten Gemeinde, die uns in der Apostelgeschichte zur Verfügung steht, keine eigentlichen dogmatischen oder metaphysischen Aussagen über die Wesensbeschaffenheit des irdischen Jesus gemacht. Aber es hat für die Apostel, welche in jahrelanger inniger Lebensgemeinschaft mit diesem irdischen Jesus gestanden haben, keine Schwierigkeit, ihn nunmehr nach Tod und Auferweckung als eine mit voller göttlicher Würde und Hoheit umkleidete Person zu denken. Ebenso muten sie den Juden, die diesen Jesus verfolgt und ans Kreuz geschlagen haben, zu, diesem Jesus den gleichen Glauben entgegenzubringen wie sie. Der alttestamentliche und jüdische Monotheismus wird damit nicht angetastet. Aber der Christus wird doch in viel stärkerem Maße an die Seite Gottes gerückt, als dies im jüdischen Messiasglauben der Fall war.

Durchaus verwandt ist nun der Christusglaube im ganzen Neuen Testament. Zwar wird er in theologischer Weise von einzelnen neutestamentlichen Autoren nach der einen oder andern Seite weiter ausgebaut, oder es wird die eine oder andere Seite am Christusbilde mehr hervorgehoben. Die Grundzüge bleiben jedoch dieselben. Und überall ist es Gott, der Christus vorherbestimmt und ihn zu der göttlichen Würdeperson gemacht hat, als die ihn die Apostel verkündigen.

Im ersten Petrusbrief ist es insbesondere die Auferstehung Christi, die in helles Licht gerückt wird (1, 3 ff.). An Christus hat Gott in der Auferweckung und der Umkleidung mit Herrlichkeit seine Macht kundgetan, so daß der christliche Glaube

zugleich Hoffnung auf Gott ist (1, 21). In allem soll Gott gepriesen werden durch Jesus Christus (4, 11. 16). Ist er doch „der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus“ (1, 3; 2, 17). Der irdische Jesus war sündlos (1, 19; 2, 22; 3, 18). Das Kreuz Christi ist ihm wichtig (2, 21 ff.; 3, 18). Nach dem Fleisch ist Christus getötet, nach dem Geist lebendig gemacht (3, 18; 4, 1). Jetzt ist er bis zur Parusie zur Rechten Gottes, in den Himmel gestiegen, indem ihm Engel, Gewalten und Mächte untertan geworden sind (3, 22).

In dem untheologischen Jakobusbrief wird Christus doch auch „unser Herr Jesus Christus der Herrlichkeit“ genannt (Jak 2, 1). Die Erhebung des irdischen Jesus in den Stand göttlichen Lebens und seine jetzige Herren- und Herrscherwürde sind Grundlagen des christlichen Glaubens des Jakobus.

Der Hebräerbrief macht den Versuch, die beiden Seiten der Person Jesu, die himmlische und die irdische, zusammenzuschauen. Dem großen Unbekannten, der diesen Brief geschrieben hat, ist Jesus der himmlische, von Gott zu höchster Würdestellung bestimmte, seit seinem Selbstopfer zu dieser zentralen Machtstellung auch wirklich erhobene „Sohn“, zugleich aber auch der Mensch, der zeitweilig unter die Engel erniedrigt worden ist, und der durch Gehorsam und Todesleiden, durch ein einmaliges vollgenugsames Opfer die ewige Erlösung der Menschen vollzogen hat. „Der Sohn“, „der Sohn Gottes“, der über Engel, alles Geschaffene und über alle bisherige Gottesoffenbarung erhaben ist (Hebr. 1, 4 ff.), der seinem Wesen nach Abglanz der göttlichen Herrlichkeit und Abdruck des göttlichen Wesens ist, Mittler der Weltschöpfung und Träger des Alls durch sein Wort (1, 1–4), den Gott sogar selbst als Gott anredet (1, 8 f.), hat die volle göttliche Machtstellung und Würde doch erst erhalten, nachdem er den menschlichen Brüdern gleichgemacht worden war, um ein barmherziger und treuer Hoherpriester vor Gott werden und die Sünden des Volkes tragen zu können (2, 17). Diese Betrachtung ist ja wohl die Veranlassung, daß Christus in diesem Briefe in ganz besonderer, im Neuen Testament einzigartiger Weise unter dem Bilde des Hohenpriesters vorgestellt wird. Obwohl er eine Person ist, welche in die Ewig-

keit hineinreicht, hat ihn doch Gott zum menschlichen Hohenpriesteramt berufen, ihn Priester in Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedek genannt (5, 5. 6). Die alttestamentlichen Opfer waren unvollkommen. Das endgültige und abschließende Opfer hat Christus vollzogen. Er, der Heilige, Fehllose, Unbefleckte, von den Sündern Abgesonderte, der in Ewigkeit vollendete Sohn, hat ein einmaliges, dauernd geltendes Opfer dargebracht (7, 26–28; 9, 12. 28; 10, 10), und zwar sich selbst. Mittels seines eigenen Blutes ist er in das himmlische Heiligtum eingegangen und hat eine ewige Erlösung geschaffen (9, 12. 26; 10, 10).

In der Apokalypse wird Christus ganz in die Nähe Gottes gerückt. Von allen neutestamentlichen Schriften enthält dies Buch die meisten Aussagen über Jesu Herrschergewalt und Herrscherstellung. Es seien hier nur die bemerkenswertesten hervorgehoben.

Im Eingang und gegen Schluß des Buches begegnet je eine Vision, in der der himmlische Christus geschildert wird. 1, 13 ff. wird er als der danielische Menschensohn dargestellt, aber mit einer charakteristischen Abweichung von Dan. 7, 9 ff., nämlich auf den Menschensohn werden Züge des Hochbetagten bei Daniel übertragen. Dieser Menschensohn sagt zum Seher: „Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige. Ich war tot, und siehe, ich bin der Lebendige in alle Ewigkeit, und habe die Schlüssel des Todes und des Hades“ (Apok. 1, 17 f.). Auch 2, 8; 22, 13, vielleicht auch 21, 6 wird Christus der Erste und der Letzte genannt, während doch nach Jes. 44, 6 diese Würdebezeichnung Gott allein zukommt. Das weiß der Apokalyptiker 1, 8 zufolge sehr wohl. Auch der Lebendige, ja der Lebendige in alle Ewigkeit ist nach biblischer Anschauung Gott, vgl. Apok. 4, 9 f.; 10, 6. Nicht minder ist es göttliche Machtvollkommenheit, wenn der Menschensohn die Schlüssel des Hades und des Todes innehat (1, 18). 19, 11 ff. erscheint am geöffneten Himmel ein Reiter auf weißem Roß, bestimmt, zu richten und den Endkrieg mit allen gottfeindlichen Mächten zu führen. Die Attribute, welche ihm beigelegt werden, kennzeichnen ihn wiederum als göttliche Person. Er hat das Gericht Gottes auszuführen. Sein Name ist „das Wort Gottes“. Die himmlischen Heere sind sein Gefolge. Schließlich ist auf seinem Gewand

noch sein Name geschrieben, er ist „der König der Könige und der Herr der Herren".

Im zwölften Kapitel wird in einer Vision die Geburt des Messias geschildert. Es ist ein göttliches Kind, das erwartet wird, und der Drache stellt sich auf, um es sofort zu verschlingen. Als aber dann das männliche Kind oder nach anderer Lesart „der Männliche" geboren wird, wird er sofort zu Gott und Gottes Thron entrückt.

Ebenso wie im Hebräerbrief ist in der Apokalypse deutlich, daß diese Person, der Christus, gerade die Herrscherprädikate im Grunde doch erst wegen und nach Ausrichtung des Erlösungswerkes an der Menschheit erlangt hat. Der treue Zeuge, nämlich Gottes, ist er als der, der auf Erden wirkte. Daher wird er der Erstgeborene von den Toten, und nun erst der Herrscher der Könige der Erde. Christus hat sich nach seinem Sieg über den Tod mit seinem Vater auf den Thron gesetzt (3, 21; 7, 17; 22, 13). Nunmehr erst hat er die Schlüssel des Todes (3, 7). Als geschlachtetes Lamm darf er das Buch mit den sieben Siegeln empfangen und öffnen. Weil er geschlachtet worden ist und die Menschheit mit seinem Blute erkauft hat, erfährt er von den Throndienern Gottes Anbetung. Er ist würdig zu empfangen Kraft, Reichtum, Weisheit, Stärke, Ehre, Herrlichkeit, Preis (5, 6. 12). Gott und das Lamm werden angebetet von allen Kreaturen im Himmel, auf der Erde und unter der Erde (5, 13 f.). Es gebührt dem Lamm die gleiche Anbetung wie Gott (7, 10). Das Lamm wird Christus genannt 17, 14, wo von seinem Kampf gegen die vom Tiere mit Macht ausgestatteten Könige gehandelt wird. Das Lamm wird sie besiegen, denn er ist der Herr der Herren und der König der Könige. Die Vorstellung Christi als des Lammes ist die für die Apokalypse charakteristischeste. Achtundzwanzigmal begegnet sie. Und zwar ist es das geschlachtete Lamm, welches die Vorstellung beherrscht (7, 14; 12, 11; 13, 8). Dabei ist es von untergeordneter Bedeutung, welches die alttestamentliche Wurzel dieser Bezeichnung ist, ob einfach die des Opferlammes oder des Passahlammes oder des zur Schlachtbank geführten Lammes (Jes. 53, 7). Das Erdenleben und insbesondere die Selbsthingabe Jesu in den Tod gehört

zu den grundlegenden Elementen der Christologie der Offenbarung. Heißt das Lamm 13, 8 von Anfang der Welt an geschlachtet, so wird damit, wie in der Pfingstrede des Petrus, auf den vorzeitlichen Ratschluß Gottes in Christus hingewiesen. Aber erst die geschichtliche Ausführung desselben hat den Menschen das Heil gebracht. Auf die irdisch-menschliche Seite der Person Jesu, seinen Zusammenhang mit dem Volk Israel und seine Abstammung aus dem Geschlechte, welches der Träger der messianischen Verheißung des Alten Testaments werden sollte, weisen Bezeichnungen hin wie „Löwe aus dem Stamme Juda" und „die Wurzel Davids" (5, 5), „die Wurzel und das Geschlecht Davids, der leuchtende Morgenstern" (22, 16).

Daraus ist ersichtlich, daß es für den Verfasser der Apokalypse ebensowenig wie für Petrus oder den Hebräerbrief Schwierigkeit darbietet, die Menschheit und die göttliche Art sowie die himmlische gottgleiche Herrscherstellung Christi als Einheit zu schauen. Auch für ihn ist Christus aus der Ewigkeit gekommen. Aber vor allem will der Apokalyptiker Zeuge sein der göttlichen Macht, die Christus schon gegenwärtig als der himmlische König besitzt, und als der, der Gottes Herrschaft zur Durchführung bringen und das Gericht ausführen wird. Das zeigt nicht nur die Vision des 19. Kapitels. Auch 1, 16; 2, 12. 16 begegnet die Vorstellung des aus seinem Munde gehenden Schwertes. Er hat Gewalt über die Heiden und weidet sie mit eisernem Stabe (2, 27 f.; 12, 5). Sein Lohn ist bei ihm, zu vergelten einem jeden, wie sein Werk ist (22, 12; 2, 22; 21, 8). Er weidet aber auch die Heiligen und führt sie zu den Quellen des Wassers des Lebens (7, 17; 21, 6). Diejenigen, welche das Tier nicht angebetet haben, dürfen mit Christus im tausendjährigen Reiche herrschen (20, 4 f.). Das Reich Gottes ist zugleich die Macht des Christus (12, 10). Die der ersten Auferstehung Teilhaftigen sind ebenso Gottes wie Christi Priester (20, 6).

Das hindert freilich nicht, daß Christus Gott untertan ist, wie er Gott auch „meinen Gott" nennt (3, 2. 12) und „meinen Vater" (2, 28; 3, 5. 21). Seine Herrschaft hat er selbst erst von seinem Vater empfangen (2, 28). Vor Gott, dem eigentlichen Richter, legt er nur das entscheidende Zeugnis über die Menschen ab (3, 5).

Das Johannesevangelium und der erste Johannesbrief beginnen mit dem, was im Anfang oder was von Anfang an war. Dabei haben sie die Person im Sinne, von der gehandelt werden soll, und deren Bezeugung die tiefste Seligkeit und die vollkommene Freude des Apostels ist, der in diesen Schriften zu uns spricht. Diese Person aber nennt Johannes den Logos, das Wort, wie ja auch der göttliche Richter der Endzeit Apok. 19, 13 „das Wort Gottes" heißt. Das Wort Gottes ist für die biblische Betrachtung etwas durchaus Einheitliches, mag der Blick in die Vorzeit oder in die Zukunft gerichtet sein, mag es das offenbarende Wort sein wie im Johannesevangelium und ersten Johannesbrief oder das richtende Wort wie in der Apokalypse.

Damit stehen wir an der Wurzel des ganzen johanneischen Christusglaubens. Die Person Jesu ist für Johannes die Offenbarung Gottes, und das ist zugleich auch das Theologische in den Johannesschriften. Johannes will die ganze Person Jesu und Jesu ganze Verkündigung unter einen großen einheitlichen Gesichtspunkt stellen. Wer Jesus sieht, sieht Gott, wer Jesus hat, hat Gott und das ewige Leben, wer Gottes Willen erfüllen will, findet bei Jesus Maß und Ziel. Das zu zeigen, ist der Zweck des Evangeliums, welches der Apostel geschrieben hat Joh. 20, 30 f.

Daher ist dem Apostel selbstverständlich Jesus eine in die Ewigkeit zurückreichende Person. Schon seinem vorzeitlichen Wesen nach ist er das Wort Gottes, welches — eine deutliche Bezugnahme auf den Schöpfungsbericht des Alten Testaments — die Welt geschaffen hat. Er ist seinem Wesen nach das Leben, das vollkommene, das ewige, das göttliche Leben, er ist das Licht, wiederum das himmlische, göttliche Licht, welches in die Finsternis dieser Erde und der Menschenwelt hineinleuchtet (Joh. 1, 1—5). Von dieser Person sagt Johannes aus, das göttliche Wort ist Fleisch geworden. Der vorzeitliche Logos ist voll und ganz in die Menschheit eingetreten und damit doch dieselbe Person geblieben. Das irdische Leben dieser Person, des geschichtlichen Jesus, erscheint dem rückblickenden Jünger und Apostel als umglänzt von solcher göttlicher Lichtherrlichkeit, wie sie nur einem zukommt, dem Sohn, der vom himmlischen Vater herkommt. Die Fülle der gött-

lichen Gnade und Wahrheit strahlte aus seinem Wesen und Wirken hervor. Er war ihr Vermittler an die Menschen. Wie Gott ist und was er ist, weiß kein Mensch. Hat doch Gott niemand gesehen. Aber der eingeborene Sohn, welcher dauernd am Busen des Vaters ruht, d. h. der in nie, durch keine Zeit und Lebensform unterbrochener Lebensgemeinschaft mit Gott steht, der hat das alles den Menschen gekündet (Joh. 1, 1—18).

Dieser Prolog ist geradezu das Glaubensbekenntnis des Lieblingsjüngers über seinen Herrn. Er ist der Schlüssel auch zum Verständnis des ganzen Evangeliums. Schon in dem Wort: „Das Wort ward Fleisch," liegt ein Gegensatz gegen eine doketische Auffassung der Person Jesu. Der gleiche Gegensatz tritt in der Schilderung des Todes Jesu zutage. Auch im vierten Evangelium ist bei allen Hoheitsaussagen über die Person Jesu die volle Menschheit dieser Person und der von Jesus als Mensch erlittene Tod ein fester und notwendiger Bestandteil. Die ausdrückliche Bezeugung von der Zuverlässigkeit der Überlieferung, daß nach dem Lanzenstich aus Jesu Seite Blut und Wasser geflossen sei (Joh. 19, 35), hat die Bedeutung, daß damit die volle Menschheit Jesu erwiesen sei und Jesus als voller Mensch den Tod erlitten habe.

Ganz ähnlich schaut der erste Johannesbrief als Einheit zusammen das aus der Ewigkeit stammende Wort des Lebens und den Jesus, den die Augen der Apostel gesehen und ihre Hände betastet haben. Auch hier ist es diese Doppelheit an der Person Jesu, die es zu begreifen gilt und in der die Heilsmittlerschaft dieser Person beruht. Auch dieser Brief kämpft gegen eine doketische Zerspaltung der Person Jesu. In diesem Brief werden Gott und Christus so nahe aneinander gerückt, auch in ihren Heilswirkungen, daß man nicht überall mit Sicherheit sagen kann, von wem die Rede ist, von Gott oder von Christus. Und doch ist das immer die Person, für deren irdisches Leben der Apostel Augenzeuge ist.

Nur im Zusammenhang mit der gesamten neutestamentlichen Christusverkündigung, wie ich sie kurz skizziert habe, kann man den Christusglauben des Apostels Paulus geschichtlich verstehen.

Paulus verkündigt den Christus, der mit seiner göttlichen Lichtherrlichkeit am Tage von Damaskus in sein Herz hineingeleuchtet hat, als er den Lichtglanz Gottes in seinem Angesichte hat aufstrahlen sehen (2. Kor. 4, 4. 6). Dieser Christus hat ihn ergriffen, zerbrochen, umgestaltet und ihn mit der Kraft seines Geistes erfüllt. Diesen Christus nennt er den Herrn, dem er sich so willenlos unterwirft, daß er nur noch für ihn denkt, lebt, stirbt (2. Kor. 10, 5; Röm. 14, 8; Phil. 1, 21). Ist es doch die göttliche Macht dieser Person, die er überwältigend in seinem Leben erfahren hat. Es ist der himmlische Christus, der ihn sich ganz unterworfen hat. Paulus rückt Gott und Christus so nahe zusammen, daß er sie in seinen Briefen nicht nur oft zusammenstellt, sondern auch die Heilswirkungen in seinem eigenen Leben und im Leben der Gläubigen, die ja doch von Gott ausgehen, ebenso von Christus ableitet.

Man würde sich aber das Verständnis der Christusverkündigung des Paulus verbauen, würde man nicht sofort zum Ausdruck bringen, daß diese Hoheitsprädikate von dem gekreuzigten und auferstandenen Jesus gelten. Er erinnert die Korinther daran, daß er, als er ihnen das Evangelium gebracht hat, unter ihnen nichts anderes gewußt habe als Jesus Christus — der menschliche und der Würdename Christi sind miteinander verbunden — und zwar als Gekreuzigten (2. Kor. 2, 2). Ebenso gibt er den Galatern gegenüber seiner Verwunderung Ausdruck, wie sie haben vergessen können, daß er ihnen Jesus Christus — auch hier die gleiche Verbindung der Namen — als Gekreuzigten vor die Augen gemalt habe (Gal. 3, 1). Unter den Hauptstücken des Evangeliums, welches er verkündigt, so wie er es selbst empfangen hat, ist die Überlieferung, daß Christus für unsere Sünden nach den Schriften gestorben ist, daß er begraben worden, und daß er am dritten Tage nach den Schriften auferweckt worden ist (1. Kor. 15, 3. 4). Dieser auferweckte Christus aber ist nun der himmlische Herr, der der Geist ist, der den Dienst des neuen Bundes und des Geistes und der Gerechtigkeit geordnet hat (2. Kor. 3). Gott ist es gewesen, welcher handelnd aufgetreten ist, Christus, den am Kreuze hängenden, in die Öffentlichkeit hingestellt hat als Sühnmittel (Röm.

3, 25), der den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht (2. Kor. 5, 21), der den Dienst der Versöhnung geordnet hat, nachdem er in Christus die Welt mit sich versöhnt hatte. So bittet nun Christus, der durch Tod zum Leben Hindurchgegangene, durch den Mund der Apostel, daß die sündige Menschheit sich mit Gott versöhnen lasse (2. Kor. 5, 18 ff.).

Nicht anders als die andern Apostel wird auch Paulus der irdisch-menschlichen Erscheinung Jesu durchaus gerecht. Auf diese Seite der Person Jesu legt er den größten Wert. Nur daß Jesus Mensch, voller Mensch war, ermöglichte ihm überhaupt sein Erlösungswerk. Christus ist dem Apostel nach Adam, dem ersten Haupt, das zweite Haupt der Menschheit (Röm. 5, 15; 1. Kor. 15, 21 f.). Die Beweiskraft dieser Parallele liegt für ihn darin, daß es beide Male menschliche Personen sind, welche auf die hinter ihnen stehende Menschheit etwas von ihnen Getanes und von Gott an ihnen Vollzogenes vererben, was ohne sie als Häupter der Menschheit nicht hätte geschehen können. Nicht minder ist für den Apostel von Wichtigkeit, daß Jesus als Mensch in den Zusammenhang des jüdischen Volkes eingetreten ist (Röm. 9—11; 15, 8 ff.; 1, 3; Gal. 3, 16; 2. Kor. 1, 20). Das Erdenleben Jesu war vollkommener Gehorsam gegen Gott, Gehorsam bis zum Äußersten, dem Tod am Kreuz (Phil. 2, 8). Auch sonst tritt es mannigfach in den Briefen des Apostels hervor, daß die Ausrichtung des irdischen Berufslebens Jesu auf Paulus den tiefsten Eindruck gemacht hat. Er will Christi Nachahmer sein (1. Kor. 11, 1), und die Gemeinden in die Nachfolge Christi einführen (1. Thess. 1, 6). So müssen sie wandeln, wie sie Christus gelernt haben (Eph. 4, 20 f.). Die überragende Erkenntnis Christi Phil. 3, 8 schließt durchaus die Lebensführung Christi mit ein. Wie Christus nicht sich selbst gefallen, sondern andern gedient hat, sollen es die Christen auch tun (Röm. 15, 3). Der Apostel trägt die Malzeichen Jesu an seinem Leibe (Gal. 6, 17). Er füllt in seinem apostolischen Berufswirken dasjenige an Leiden aus, was an Leiden Christi zugunsten der Kirche noch fehlt (Kol. 1, 24). Die ganze erschütternde Schilderung der apostolischen Berufsführung 2. Kor. 6, 4—10 ist „Dienst" (V. 3) seines Herrn, Nachbildung der Berufsführung des irdischen Jesus.

Auch für Paulus aber reicht die Person Christi zurück in die Ewigkeit. Christus ist ihm der Sohn Gottes, den er beim Vater denkt, ehe er Mensch ward. Gott hat seinen Sohn auf die Erde gesandt (Röm. 8, 3), und freiwillig hat Christus die irdische Berufsaufgabe, die im Todesleiden gipfelte, auf sich genommen (Phil. 2, 7; 2. Kor. 8, 9). An mehreren Stellen fühlt man es dem Apostel ab, wie er ringt, um die Menschheit Jesu zum Ausdruck zu bringen (Röm. 1, 3 f.; Phil. 2, 6 ff.; Röm. 8, 3), in welchem Verhältnis die göttliche und die menschliche Seite zueinander stehen, wie es ausgeschlossen werden muß, daß eine Zerspaltung der Person Christi anzunehmen sei, wie Christus in das menschliche Fleisch eingegangen ist, ohne sündig zu sein. Aber die volle Menschheit steht dem Apostel fest. Wenn man Phil. 2, 6 ff. zweifelhaft sein könnte, ob der Apostel wirklich Jesus in der Kategorie „Mensch" denkt, obwohl auch hier V. 9—11 nach dieser Richtung weisen, so zeigt 1. Kor. 15, 45 ff. unwiderleglich, daß Jesus gerade als himmlischer Mensch nach seiner Erhöhung zum Geistwesen das Haupt der Menschheit geworden ist. Beide Seiten, die göttliche und die menschliche, gehören für Paulus unbedingt zum Vollmaß des Wesens Christi.

Christus ist ihm das Ebenbild Gottes. Und zwar hat ihm das Berufswirken des irdischen Jesus, das selbstlose, sich hingebende Dienen, die Überwindung des Bösen mit unendlicher Liebe, der Gehorsam gegen Gottes Willen gerade auch im Leiden und Kreuzestode, den Eindruck der Erfüllung des Gotteswillens gemacht. Diesen Menschen Jesus erfuhr er nun als eine zu himmlischer Macht erhobene Person.

So ist Paulus dazu gekommen, diesen Jesus oder diesen Christus — es ist gleichgültig, welchen Namen man wählt — an die Seite Gottes zu stellen und alle Prädikate auf ihn zu übertragen, die dies Verhältnis zu veranschaulichen vermögen, auch ihm Anteil an Gottes Weltschöpfung und Weltvollendung zu geben. Diese Person ist ihm Mittelpunkt und Haupt aller Engelwesen, zugleich auch ihr Versöhner. Was es an Kreaturen Gottes gibt, muß sich von ihm führen lassen und sich ihm unterordnen,

Christus muß das Maß aller Dinge dieser Erde werden. So wird Gottes Weltplan verwirklicht.

Nach allem, was im Vorstehenden über den Christusglauben der apostolischen Kirche ausgeführt worden ist, wird es begreiflich, daß der Apostel Paulus der Überzeugung gewesen ist, seine Christusverkündigung sei dieselbe wie die der andern Apostel. Wohl wendet er sich 2. Kor. 11, 4 gegen eine — offenbar von Jerusalem aus — in die korinthische Gemeinde gekommene Persönlichkeit, die seine Verkündigung der Person Jesu als unterchristliche hinzustellen versucht hat. Aber die bittere Ironie, mit der er 2. Kor. 11 die Selbstverteidigung führt, und die Inanspruchnahme der gleichen apostolischen Würde, wie die der Urapostel war, gerade in dieser Selbstverteidigung, zeigt mit voller Deutlichkeit, wie er sich solchen Angriffen gegenüber überlegen weiß. Mit Absicht hat er 2. Kor. 11, 4 geschrieben, „der Gekommene" verkündige „einen andern Jesus", nicht „einen andern Christus", denn die irdisch-menschliche und jüdische Lebensführung Jesu ist es gewesen, welche die Judaisten gegen Paulus und seine Predigt ins Feld geführt haben. Aber die drei Antithesen, die er bildet, geben zugleich unmittelbar ihre Widerlegung im Sinne des Apostels. Auf die Art, wie Jesus innerhalb des jüdischen Volkes auch selbst als Jude gelebt hat, legt Paulus keinen entscheidenden Wert. Der Geist, der christliche oder Heilige Geist oder der Geist Jesu, den die Christen empfangen, ist etwas, was keinesfalls in jüdische Schranken gefaßt werden kann. Dieser Geist ist dem Apostel vielmehr etwas allem Irdischen, Menschlichen, national Bestimmten durchaus Überlegenes, weil er etwas Transzendentes, Göttliches ist. Das Evangelium aber ist die göttliche Kraft, welche den Menschen eben aus dem Irdischen herausnehmen und ihn schon auf Erden mit dem auferstandenen, himmlischen Christus verbinden will, um ihn damit der Heilsvollendung gewiß zu machen. Jener Eindringling scheint sich auf die Kraft der Christusverkündigung der Urapostel berufen zu haben, Paulus aber beansprucht mit voller Zuversicht, gerade in dieser göttlichen Kraft ihnen nicht nachzustehen.

Bedeutsamer aber als diese Stelle, die in der Polemik gegen die mit vergifteten Waffen kämpfenden judaistischen Gegner ge-

ſchrieben worden iſt, iſt das apoſtoliſche Zeugnis, welches Paulus 1. Kor. 15 abgelegt hat. Denn hier greift er auf eins der „Hauptſtücke“ des Evangeliums hin, um einen grundlegenden Zweifel der Korinther am Evangelium zu zerſtreuen. Es handelt ſich hier um die Chriſtusverkündigung der chriſtlichen Kirche, und da macht es keinen Unterſchied, ob ſie Paulus darbietet, oder die anderen Apoſtel. Sie bilden alle eine geſchloſſene Front 1 Kor. 15, 11. Was Paulus an dieſer Verkündigung als entſcheidend hervorhebt, iſt die Auferweckung Chriſti als die Grundtatſache, auf der die Erlöſung der Menſchheit aus der Sünde (V. 3. 17 ff.) und die Gewährleiſtung des Eingangs in das Reich Gottes beruht (V. 50). Das iſt ein ganz ähnlicher Gedankengang wie ihn die Pfingſtpredigt des Petrus zeigt. Er beruht aber auf der Vorausſetzung von der göttlichen Vollmacht, mit der Chriſtus nach ſeiner Auferſtehung von Gott umkleidet worden iſt, ein Gedanke, der 1. Kor. 15 nur indirekt (*πνεῦμα ζωοποιοῦν* V. 45) viel deutlicher aber in der Pfingſtrede zum Ausdruck kommt.

Dies alſo iſt das grundlegende Zeugnis von Chriſtus, in dem ſich die älteren Apoſtel, Paulus und das ganze Neue Teſtament eins wiſſen. Die immer noch in einem Teile der neuteſtamentlichen Forſchung verbreitete Meinung, als ob die Chriſtologie des Neuen Teſtaments, insbeſondere die Hoheitsprädikate Chriſti erſt das Produkt einer allmählichen chriſtlichen Lehrentwicklung ſeien, iſt hiernach als unrichtig abzulehnen. Göttliche Prädikate hat die Urgemeinde Chriſtus von der Auferſtehung und vom Pfingſttage an beigelegt. War das aber einmal geſchehen, ſo konnte es nicht ausbleiben, daß der chriſtliche Gemeindeglaube gerade dieſe Seite der Chriſtusverkündigung weiter ausbaute. Und zwar der chriſtliche Gemeindeglaube, nicht nur ein Paulus, der Apokalyptiker, der Apoſtel Johannes im Greiſenalter oder der Hebräerbrief. Sie kennen wir aus ihren Schriften, aber ſie geben doch nur in individueller Weiſe wieder, was der Glaube der hinter ihnen ſtehenden Teile der Kirche war. Auf dieſer Linie liegen die Ausſagen, welche von dem vorzeitlichen Sein Chriſti oder des Sohnes Gottes und ſeiner Beteiligung an der Weltſchöpfung handeln, teilweiſe ſogar die Ausſagen vom himmliſchen Menſchen.

Dennoch ist damit die eigentliche Wurzel des urchristlichen Christusglaubens und der Hoheitsprädikate, welche Christus gegeben werden, noch nicht bloßgelegt. Diese liegt vielmehr in den Selbstaussagen Jesu über seine Person. Jesus hat sich als den Sohn des Vaters in einzigartigem Sinne als den Sohn schlechthin gewußt und als solchen auch bezeichnet, in der Synopse und besonders im Johannesevangelium. Dies Bewußtsein ist ein wesenhaftes, nicht nur nach dem Johannesevangelium, sondern auch nach Matth. 11, 25—27 par. Es reicht also über das irdische Leben hinaus und in die Ewigkeit hinein. Von hier aus werden Selbstaussagen Jesu verständlich wie die Bitte im hohenpriesterlichen Gebet: „Nun verherrliche mich du, Vater, bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor die Welt war" (Joh. 17, 5), das Wort: „Ehe denn Abraham ward, bin ich" (Joh. 8, 58) und das Bewußtsein, welches aus zahlreichen Worten Jesu im Johannesevangelium spricht, daß er vom Vater gekommen sei und zum Vater zurückkehre.

Nicht minder muß die Menschensohnvorstellung in diesen Zusammenhang gestellt werden. Denn Jesus hat den danielischen Menschensohn als göttliche Person und auf sich selbst gedeutet. Sein Wort in einer der feierlichsten Stunden seines Lebens: „Von jetzt an werdet ihr sehen den Menschensohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen auf den Wolken des Himmels (Matth. 26, 64) verrät ein Bewußtsein von seiner göttlichen Art und Kraft. Der Hohepriester hat es ja auch, von seinem Standpunkt aus durchaus mit Recht, als Gotteslästerung empfunden. Im Munde Jesu aber ist es ein entscheidendes Selbstzeugnis. Gott wird man nicht, man ist es oder man ist es nicht. Jesus aber hat sich selbst auf die Seite Gottes gestellt.

Ferner ist sein Bewußtsein, der König des Gottesreiches und der Weltrichter zu sein, göttlicher Art. Haben ein Paulus und der Apokalyptiker Aussagen des Alten Testaments von Gott auf Jesus bezogen, so haben sie das in der Nachfolge Jesu getan, der schon selbst den Anspruch erhoben hat, in seiner Person zu verwirklichen, was das Alte Testament in der Heilszeit von dem Heilswirken Jahwes erwartete.

Erst wenn das Evangelium selbst als die Grundlage der apostolischen Christusverkündigung verstanden wird, wird diese ganz verständlich. Paulus aber kann aus diesem Zusammenhang nicht herausgenommen werden, ja seine christologischen Aussagen sind geschichtlich leichter verständlich als die der Apokalypse, des vierten Evangeliums und des ersten Johannesbriefs. Denn da gibt Jesus die höchsten Prädikate ein Jünger, der mit Jesus, dem irdischen Jesus, in jahrelanger Lebensgemeinschaft gestanden hatte, während Paulus vom himmlischen Christus zum Jünger gemacht worden ist.

6. Die Versöhnung.

Nach den bisherigen Ausführungen bedarf es nicht mehr vieler Worte, um nachzuweisen, daß die Lehre von der durch Gott im Kreuzestode Christi geordneten Versöhnung der Menschen eine durch die ganze apostolische Kirche hindurchgehende ist. Von Anfang der Kirche an, ja gerade in der Auseinandersetzung mit dem Judentum, ist das Kreuz des Messias der entscheidende Anstoß gewesen, den es zu beseitigen galt, um Israel zum Glauben an die Person Jesu Christi zu führen. Die apostolische Kirche hat den Hebel nicht beim Kreuz, sondern bei der Auferweckung Christi, seiner Erhöhung zur Rechten Gottes und der durch ihn geschehenen Geistausgießung eingesetzt. Erst von da aus hat sie die Bedeutung des Kreuzestodes Christi verstehen gelehrt. Begreiflicherweise. Denn nur offenkundige Taten und Bezeugungen Gottes konnten Eindruck auf das ungläubige Israel machen. Hier aber lagen solche vor. Die Person Jesu und sein irdisches Wirken standen in klaren Umrissen vor des Volkes Augen. Daß die Jünger Jesu von einer neuen, bis dahin unerhörten Kraft, der Kraft des Heiligen Geistes, erfüllt waren, sah das Volk gleichfalls. Als todesmutige Zeugen bekannten die Apostel, daß diese göttliche Kraft ihnen von eben dem Jesus verliehen worden sei, den die Juden ans Kreuz geschlagen hatten, den aber Gott nicht im Tode gelassen, sondern zu himmlischer Macht und Herrlichkeit erhoben habe. Es kam also darauf an, das Volk Israel davon zu überzeugen, daß es sich diesen Gottestaten beugen müsse, wie auch Petrus und die andern Apostel dies von sich selbst bezeugten (Apg. 4, 19; 5. 29). Taten sie das

aber, so lag im Kreuze Christi eine Verurteilung des Volkes Israel durch Gott, die niemand im jüdischen Volke bis dahin für möglich gehalten hätte. Dann war erwiesen, daß Israel gegen Gott selbst und seinen Gesalbten gestritten hatte, und daß Gott das verheißene Heil auf andere Weise verwirklichte, als Israel bis dahin angenommen hatte. Wie das Volk Israel im Gottesglauben und im Christusglauben umlernen mußte, so auch in der Frage des von Gott geordneten Heilswegs. Sehen wir doch auch aus den in den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte berichteten Verhandlungen des Volkes und des Hohen Rates mit den Aposteln noch mit voller Deutlichkeit, daß es sich dabei für beide Teile um Fragen des Gottesglaubens gehandelt hat.

Das eben Ausgesprochene sind Überlegungen und Rückschlüsse, die sich dem geschichtlichen Betrachter aufdrängen. Wir haben aber auch bestimmte Zeugnisse betreffs des Verständnisses des gottgeordneten Heilswegs innerhalb der vorpaulinischen Christenheit.

Das erste ist die schon mehrfach zitierte Aussage des Apostels Paulus 1. Kor. 15, 3. Es kann kein Zweifel sein, hier überliefert Paulus einen aus der jerusalemischen Gemeinde stammenden, auf die Apostel selbst zurückgehenden christlichen Glaubenssatz. Christus ist für die menschlichen Sünden gestorben, und zwar ist dies geschehen auf Grund der bereits im Alten Testament vorliegenden Weissagung. Mit anderen Worten, der Kreuzestod Christi, der die Sühnung der menschlichen Sünde bringt, ist eine Ordnung des bereits im Alten Testament niedergelegten Heilsplans Gottes. Israel hat denselben aber bis jetzt noch nicht verstanden. Nachdem er jedoch in dem Todesgeschick Jesu offenbar geworden ist, hat das Verheißungsvolk sich ihm unterzuordnen, muß also auch darin umlernen.

Daß das eine Forderung der urchristlichen Predigt gewesen ist, welche dem jüdischen Volk sehr schwer einging, ersehen wir aus einer zweiten Stelle, in der Paulus auf die Anschauungen der Urgemeinde über den christlichen Heilsweg zu sprechen kommt, Gal. 2, 15 f. Die christliche Predigt, daß ganz Israel, ja Israel in erster Linie vor Gott sündig sei und der Entsühnung bedürfe, verletzte den sittlichen Stolz des Judentums tief. Das haben die älteren Apostel und das hat Paulus voll und ganz anerkannt. Es

ist ein ungeheures sittliches Selbstbewußtsein und ein Beweis, wie hoch sich jeder Jude dem Heiden gegenüber erhaben dünkte, wenn Paulus in seinem Namen und demjenigen aller Judenchristen ausspricht: „Wir sind von Natur Juden, und nicht Sünder aus den Heiden.“ Aber er fährt fort, daß dieser jüdische Stolz in der Person Jesu gebrochen worden sei. Auch sie, alle, die aus Israel gläubig geworden sind, nehmen das Heil von der Person Christi in der Erkenntnis, daß die Gesetzeserfüllung ihnen die Gerechtigkeit vor Gott nicht zu geben vermag. Sie gewinnen dieselbe allein aus Glauben an Jesus Christus und haben sich daher von dem Prinzip der Gesetzesgerechtigkeit abgewendet.

Wir haben es hier nicht nötig, auf die weitere Entwicklung der Konsequenzen einzugehen, welche Paulus V. 17—21 aus dieser Erkenntnis der Judenchristen als notwendig ableitet. Wohl aber müssen wir die Gedanken, welche V. 16 ausgesprochen vorliegen, noch deutlicher herausheben. Was Paulus V. 16 ausspricht, ist ganz deutlich eine ihm und Petrus, d. h. offenbar der judenchristlichen Gemeinde gemeinsame Glaubensüberzeugung. Der Judenchrist kann nicht mehr vor Gott treten, wie es der ungläubige Jude tun zu können glaubte, mit dem Bewußtsein, durch seine Gesetzeserfüllung vor Gott irgend etwas Verdienstliches zu erreichen. Sein Heilsvertrauen muß er allein auf Christus setzen. Ohne daß er sich Christus unterstellt, steht er vor Gott als Sünder da. Es ist vollständig gleichgültig, ob Paulus hier das Kreuz Christi ausdrücklich erwähnt oder nicht. Nur im Kreuze Christi findet auch der Jude die Rettung. Derselbe Petrus, dessen Glaubensüberzeugung Paulus hier mit der seinigen als Einheit zusammenfaßt, hat auf dem Apostelkonzil nach Apg. 15, 10 f. ausgesprochen, daß weder die Väter noch sie, die Judenchristen, das Gesetzesjoch zu tragen vermocht haben, vielmehr „durch die Gnade des Herrn Jesu glauben wir gerettet zu werden in gleicher Weise wie auch jene“, die Heiden. Umgekehrt hat Paulus auch Röm. 3, 20 die Folgerung gezogen, daß aus Werken des Gesetzes kein Mensch, weder ein Jude noch ein Heide vor Gott die Gerechtigkeit erlangen könne. Röm. 3, 28 zufolge wird „der Mensch“, also wiederum der Jude wie der Heide, gerecht allein aus Glauben.

Dieser Tatbestand darf nicht verschleiert oder verwischt werden. Schon die vorpaulinische christliche Gemeinde hat die sittliche Beschaffenheit auch des Volkes Israel vor Gott in ganz ähnlicher Weise beurteilt, wie wir es aus den Schriften des Apostels Paulus kennen. In dieser Grundanschauung besteht kein Unterschied. Derselbe beginnt vielmehr, wie aus Gal. 2, 17 ff. ersichtlich wird, erst bei den verschiedenen Folgerungen, welche einerseits die jerusalemische Gemeinde, andererseits Paulus aus der Gottesoffenbarung in Christi Kreuz gezogen hat.

Schon in der Besprechung der Stellen 1. Kor. 15, 3 und Gal. 2, 15 f ist zutage getreten, daß die Gedankengänge, welche es zu ermitteln gilt, nicht in vollem Umfang ausgesprochen worden sind, sondern daß sie zum Teil einfach als bekannt und geläufig vorausgesetzt werden. Wie sollte es auch anders sein? Sind es doch eben kurze Zusammenfassungen von Lehren oder Vorstellungen, welche die Apostel immer und immer zu wiederholen hatten, die sie also nur anzudeuten hatten, um auch vor den christlichen Lesern den ganzen zugrunde liegenden Gedankenkomplex wiederum lebendig erstehen zu lassen. Wenn man das im Neuen Testament außer acht läßt, beraubt man sich selbst der Möglichkeit, aus ihm in vollem Umfang zu erheben, was der geschichtlichen Betrachtung noch heute zugänglich ist.

Dieser Gesichtspunkt muß nun aber auch auf die Überlieferung der Petrusreden der Apostelgeschichte angewendet werden. Denn in denselben ist viel Formelhaftes und Abgeschliffenes enthalten. Die Dinge werden kurz zusammengefaßt oder angedeutet, und Wichtiges wird unausgesprochen gelassen. Es ist wahr, von der Bedeutung des Kreuzestodes Jesu in dem Sinne, wie es 1. Kor. 15, 3 direkt ausspricht, wird in diesen Petrusreden nichts gesagt. Aber daraus folgt nicht, daß die Lehre von Christi Sühnleiden noch nicht vorhanden gewesen wäre, sondern die unbestimmten Aussagen der Apostelgeschichte sind in das Licht von 1. Kor. 15, 3 und Gal. 2, 15 f. zu stellen.

Fordert Petrus am Pfingsttage auf, Buße zu tun, und verlangt er, daß jeder sich im Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden taufen lassen solle, so ist auch hier die tiefe Sündigkeit von

ganz Israel vorausgesetzt, und die Vergebung der Sünden ist nach dem Gesagten von dem Kreuzestode Jesu abgeleitet. Eine andere Ableitung ist nach unserer Kenntnis der urchristlichen Lehre sogar ausgeschlossen. Das ganze Geschlecht Israel heißt ja auch Apg. 2, 40 „ein verkehrtes", und die Errettung, welche angestrebt werden soll, ist nur zu erlangen durch den Eingang in das Gottesreich, der aber eben erst durch das Kreuz und die Auferweckung des Christus und die Geistesausgießung gewährleistet wird. 3, 18 wird dann der Gedanke, welchen wir suchen, zwar nicht mit voller Deutlichkeit wie in den paulinischen Stellen ausgesprochen, aber doch so, daß man ihn erkennen kann. Denn Petrus sagt, daß so, d. h. durch die Kreuzigung des Christus, Gott erfüllt habe, was er durch den Mund der Propheten vorher verkündigt habe, daß nämlich sein Christus leiden müsse. Dies Leiden ist aber auch in diesem Zusammenhang nicht als ein dem Christus als persönliches Geschick bestimmtes zu denken, sondern es hat Heilsbedeutung für die Menschheit. Denn V. 19 fordert Petrus *(οὖν)* zur Buße und Umkehr auf, damit ihre Sünden ausgetilgt werden und die Zeiten der Erquickung kommen können. Israel, das Verheißungsvolk, mußte entsühnt werden. Das ist die notwendige Voraussetzung für die Erfüllung der von Gott verheißenen Heilszeit. Diese Voraussetzung wird V. 21 in anderer Form noch einmal wiederholt. Heißt es 5, 31: „Diesen hat Gott als Fürsten und Heiland zu seiner Rechten erhöht, um Israel Buße zu geben und Vergebung der Sünden," so liegt der gleiche Gedankengang vor. Ebenso 4, 12: „Es ist in keinem andern Errettung, und es ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, in welchem wir gerettet werden" An beiden Stellen ist von der Errettung die Rede, welche die Umkehr und die Entsündigung einschließt. Und wenn von der Errettung der Menschheit, nicht nur des jüdischen Volkes, die Rede ist, so haben wir uns zu erinnern, daß das Heil universalistisch zu denken ist. Ist Israel als sündig erwiesen, wieviel mehr die Heidenwelt.

Die betreffenden Gedankengänge sind ja bei Paulus viel schärfer herausgearbeitet. In den beiden Briefen, in denen er sich mit dem Judentum auseinandersetzt, im Galater- und im Römerbrief, hat er an Deutlichkeit nichts zu wünschen übriggelassen. Denn da sagt er,

Christus habe uns vom Fluche des Gesetzes losgekauft, indem er für uns Fluch geworden sei, Gal. 3, 13, und Gott habe Christus in die Öffentlichkeit hinausgestellt als Sühnemittel, in seinem Blute, d. h. seinem Opfertode, Röm. 3, 25. Das sind für jüdische Ohren blasphemische Worte über den Christus Gottes. Aber im Grunde läuft doch auch die Verkündigung der älteren Apostel, wie ich nachgewiesen habe, auf die gleiche Vorstellung hinaus. Gott hat an Christus gehandelt in anderer Weise, als Israel es erwartet hatte. Das gilt es zu erkennen und sein religiöses Verhalten danach einzurichten. Und Gal. 3, 13 tritt Paulus wie die christliche Gemeinde vor ihm den Schriftbeweis an, daß dies das richtige Verständnis schon des Alten Testaments sei. Auch hier ist es der neue Gottesglaube, den die christliche Verkündigung verlangt.

Sodann zeigen die andern neutestamentlichen Schriften, wie der erste Petrusbrief, der Hebräerbrief, die Apokalypse und der erste Johannesbrief, daß die vorgetragene Anschauung von der Bedeutung des Kreuzes Christi durch die apostolische Kirche hindurchgeht. Jede dieser Schriften zeigt wiederum individuelle Züge in dieser Lehre, jede wendet sie nach einer besonderen Seite hin, aber die Grundanschauung ist überall die gleiche. Das ist auch in der Darstellung des Christenglaubens bereits zutage getreten.

Im ersten Petrusbrief haben wir den Niederschlag der Taufunterweisung, wie sie in den petrinischen Kreisen gegeben wurde. Wenn dieser Brief auch aus den sechziger Jahren des ersten Jahrhunderts stammen mag, so ist doch eine wesentliche Umgestaltung der ursprünglichen Lehre des Petrus unwahrscheinlich. Um so charakteristischer aber ist, was für eine Fülle von Anklängen an andere neutestamentliche Aussagen über Christi Versöhnungsleiden sich in den in Betracht kommenden Stellen 1. Petr. 2, 24; 3, 18; 1, 2; 1, 18 f. finden, und wie auch deutliche Verwandtschaften mit den paulinischen Anschauungen bestehen. Über die Hypothese aber, daß darin der Petrusbrief von Paulus entlehnt habe, sind wir ja wohl hinausgewachsen.

Nach 2, 24 hat Christus „unsere Sünden selbst an seinem Leibe auf das Holz hinaufgetragen, damit wir, von den Sünden losgekommen, der Gerechtigkeit leben; durch seine Wunden seid ihr ge-

heilt". Hier liegt eine Kombination von Jes 53 mit Deut. 21, 22 f. vor. Beide Stellen hat auch Paulus auf das Sühneleiden Christi angewendet. Er ist also darin wahrscheinlich von der ältesten Gemeinde abhängig zu denken Die Vorstellung unserer Petrusstelle ist der Gal. 3, 13 vorgetragenen jedenfalls verwandt, wenn auch der Vollzug des Loskaufes und die Tatsache des Verfluchtseins im ersten Petrusbrief nicht herausgehoben wird, also im Vergleich mit Paulus die Aussage milder erscheint. An weiteren Parallelen bieten sich dar das Hinauftragen der Sünden = Hebr. 9, 28, „an seinem Leibe" = „in dem Leibe seines Fleisches" Kol. 1, 22, das „Holz" begegnet außer Gal. 3, 13 auch Apg. 5, 30; 10, 39, eine Bestätigung, daß auch die Urgemeinde Deut. 21, 22 f. auf Christi Tod angewendet hat. Ferner ist das Loskommen von der Sünde und das Leben für die Gerechtigkeit das Thema von Röm. 6.

1. Petr. 3, 18: „Denn auch Christus ist einmal für Sünden (als Sündopfer) gestorben, der Gerechte für die Ungerechten, damit er uns Gott zuführe, getötet nach dem Fleisch, lebendig gemacht aber nach dem Geist," hat gleichfalls Beziehungen zu neutestamentlichen und alttestamentlichen Stellen. Der Gedanke des einmaligen Opfers Christi erinnert an Röm. 6, 10; Hebr. 9, 26. 27. 28; 10, 10, der des Sündopfers an Röm. 8, 3; Hebr. 10, 26; 13, 11 f., Christi Leiden als der Gerechte an Jes. 53, 11, der Ausdruck „für Ungerechte" an Röm. 5, 6—8, die Zuführung zu Gott an Eph. 2, 18; Röm. 5, 2, und auch die Vorstellung der Tötung Christi nach dem Fleisch und der Lebendigmachung nach dem Geist erinnert an Paulus, wenngleich diese Formulierung nicht bei ihm begegnet.

Die Vorstellung der Blutbesprengung, nämlich im Sinne der Entsühnung, 1. Petr. 1, 2, verbindet den Brief wiederum mit Hebr. 12, 24; 9, 19; 10, 22, und 1. Petr. 1. 18 f.: „Ihr seid nicht mit vergänglichen Dingen, mit Silber oder Gold erlöst worden aus eurem törichten, von den Vätern her überlieferten Wandel, sondern durch das kostbare Blut Christi als eines fehllosen und unbefleckten Lammes," kann man an Matth. 20, 28; Mark. 10, 45 denken. Zunächst aber schwebt vor Jes. 52, 3: „Ohne Geld sollt ihr befreit werden." Auch als Lamm wird Christus gedacht im Anschluß an Jes. 53, 7. Mit dem Attribut „fehllos" spielt der Ge-

danke an Lev. 22, 19 ff. herein. Von dem Blute des Lammes wird auch in der Apokalypse mehrfach gesprochen, Apk. 1, 5; 5 9; 7, 14; 12, 11, vgl. 19, 13. Die Vorstellung von der Loskaufung begegnet gleichfalls oft im Neuen Testament, Apg. 20, 28; 1. Kor. 6, 20; 7, 23; Eph. 1, 7; Kol. 1, 14; Tit. 2, 14; Apk. 5, 9; 14, 3. 4, vgl. 1, 5. Die Vorstellung von dem geschlachteten Lamme ist die Grundvorstellung der Apokalypse.

Im Hebräerbrief werden die Opfergedanken mit breiten Strichen entworfen. Das Opferwesen und die Einrichtung des Priestertums ist dem Verfasser das Hauptmerkmal der alttestamentlichen Religion. Diese ist ihm durch die Darbringung des vollendeten Opfers Christi außer Kraft gesetzt. So faßt er denn Christi Opferleistung als die Stiftung eines neuen Bundes auf. Mittler, 8, 6; 12, 24, und Bürge, 7, 22, dieses Bundes ist der neutestamentliche Hohepriester Christus, und zwar durch sein Opferblut, 10, 29; 13, 20. Denn wie der erste von Mose geschlossene Bund nicht ohne Blut eingeweiht worden ist, da es ohne Blut keine Vergebung gibt, so ist auch Christus einmal auf den Abschluß der Zeiten offenbar geworden zur Beseitigung der Sünde durch sein Opfer, 9, 18—28. In den Bundesgedanken spielt der Gedanke der Sündenvergebung hinein. Der technische Ausdruck für das alttestamentliche Sündopfer begegnet von Christi Opfer, Hebr. 10, 18. 12. Nahe stehen Wendungen wie 9, 26, wenn Christus erschienen ist zur Außerkraftsetzung der Sünde durch sein Opfer, und das „die-Sünde-hinwegnehmen", 10, 4; 10, 11. Speziell das Opfer des großen Versöhnungstages wird mehrfach als Antitypus des Opfers Christi hingestellt, 9, 7—14; 9, 24—10, 10. 19—21. Nur ist im Unterschiede vom alttestamentlichen Hohenpriester Christus sowohl der Opfernde wie das Opfer. 2, 17 ist das hohepriesterliche Opfer Christi bestimmt, die Sünden des Gottesvolkes zu sühnen. 9, 12. 15 tritt die Vorstellung der durch den Tod Christi erfolgten Erlösung auf. Direkt aber wird in Anlehnung an das Bild des deuterojesajanischen Gottesknechtes der Stellvertretungsgedanke ausgesprochen, 9, 28: „einmal dargebracht, um vieler Sünden zu tragen".

Auch im ersten Johannesbrief ist der Gedanke der Sühnung durch den Tod Jesu von Bedeutung. 1, 7 ff. wendet sich der Apostel

gegen eine gnostische Anschauung, welche diese christliche Lehre verwirft. Ihr stellt er den Satz entgegen: „Das Blut Jesu, seines Sohnes, macht uns rein von aller Sünde.“ Ausdrücklich bezeichnet er die Rede, daß wir keine Sünde hätten, als Verführung und Abweichung von der Wahrheit, und er verlangt das Sündenbekenntnis, um die Vergebung der Sünde und Reinigung von aller Ungerechtigkeit durch den Treuen und Gerechten zu erlangen. Sagt er sodann V. 10, wer behauptet, nicht gesündigt zu haben, mache Jesum zum Lügner so ist das dahin zu verstehen, daß Jesus selbst sich als Sühner der menschlichen Sünde bezeichnet hat. Diese christliche Lehre ist dem Apostel so wichtig, daß er im Beginn des zweiten Kapitels noch einmal feierlich den bei dem Vater thronenden Jesus Christus, den Gerechten, den Parakleten nennt, den, der jetzt beim Vater für die sündigen Menschen eintritt. Ist er doch „die Sühnung *(ἱλασμός)* für unsere Sünden, und nicht allein für die unsrigen, sondern auch für die der ganzen Welt,“ 2, 2; ähnlich 4, 10, vgl. auch 3, 5.

Abermals aber darf man die Lehre der urchristlichen Kirche von der Heilsbedeutung des Todes Jesu nicht als eine selbständige, erst aus der Verkündigung der Apostel herausgewachsene betrachten, sondern auch sie hat ihre starke Wurzel im Evangelium selbst. Jesus hat sich ja doch als den Erfüller der alttestamentlichen Weissagung des für das Volk leidenden Gottesknechtes gewußt. In dem Wort, daß der Menschensohn gekommen sei, sein Leben als Lösegeld für viele hinzugeben, Matth. 20, 28; Mark. 10, 45, liegt eine sichere Bezugnahme auf Jes. 53 vor. Noch deutlicher tritt sie in der Abendmahlsstiftung hervor Sein Blut wird für viele vergossen. Ob ausdrücklich von ihm gesagt worden ist, daß das zur Vergebung der Sünden geschehe oder nicht, hat nur geringe Bedeutung. Er hat die dargereichte Speise, das Brot und den Wein, als die Träger seines für die Jünger dahingegebenen Leibes und Blutes zu genießen gegeben. Auch im hohenpriesterlichen Gebet hat Jesus gesagt, daß er sich für die Seinigen „heilige“, Joh. 17, 19. Diese Selbstheiligung Jesu ist wohl ähnlich wie Hebr. 10, 10 die priesterliche Darbringung der eigenen Person vor Gott, indem er sowohl Opferpriester wie Opfergabe ist, und der Erfolg dieser Selbstweihe ist, daß seine Jünger

in den Zuſtand der Heiligung hineingezogen werden. Nach Joh. 3, 16 iſt es ein Werk der höchſten Liebe, welches Gott in der Hingabe ſeines Sohnes in den Tod vollzieht. Denn auch dieſe Stelle iſt Anſpielung auf Jeſ. 53. Auch noch eine andere altteſtamentliche Überlieferung hat Jeſus nach Joh. 10, 11 ff. auf ſein Todesleiden bezogen. Unter deutlicher Verwendung von Elementen aus Ezech. 34, 11–23 ſpricht er in dem Gleichnis vom guten Hirten aus, daß er als dieſer gute Hirte ſein Leben für die Schafe läßt. Als guter Hirte aber iſt er Ezech. 34 zufolge der Erfüller des Heilswillens Gottes. Schließlich bleibe auch nicht unerwähnt, daß Joh. 1, 29 bereits der Täufer Jeſus nennt „das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt aufhebt," vgl. 1. Joh. 3, 5.

Angeſichts dieſes Zuſammenklangs von Selbſtausſagen Jeſu mit der apoſtoliſchen Lehre verliert die immer noch in manchen theologiſchen Kreiſen geläufige Rede, der Gedanke des ſtellvertretenden Sühneleidens Chriſti ſei ein pauliniſcher Lehrgedanke, von Paulus aus ins Evangelium eingedrungen und ſodann in der chriſtlichen Kirche verbreitet worden, alle Wahrſcheinlichkeit. Damit wird dem Paulus eine Bedeutung beigelegt, die ihm nicht zukommt. Die Lehre, daß Chriſtus im Auftrage Gottes ſein Leben am Kreuz dahingegeben hat, um die Sünde der Menſchheit zu ſühnen, iſt ein Kernſtück des Evangeliums ſelbſt. Die Apoſtel aber und die Männer des Neuen Teſtaments haben dieſe Lehre in mannigfaltiger Weiſe ausgeprägt und ſo bezeugt. Der Apoſtel Paulus iſt nur einer dieſer Zeugen, freilich ein beſonders kraftvoller.

7. Der Heilige Geiſt.

1. Der Ausgangspunkt der Unterſuchung. Es gibt einen Ausgangspunkt, welcher zum ſicheren Verſtändnis der Ausſagen der älteſten Gemeinde und auch des Paulus über den Heiligen Geiſt zu führen vermag, obwohl bei Paulus das Geiſtproblem viel verwickelter liegt. Das iſt das Zeugnis der älteſten Chriſtenheit, daß die Verleihung des Heiligen Geiſtes an die Chriſtusgläubigen in Zuſammenhang mit dem Anbruch des meſſianiſchen Reiches ſteht. Dieſer Ausgangspunkt iſt deshalb zu wählen, weil er, wie es die Sache erfordert, die Predigt der Apoſtel und ihre

Geisterfahrung in direkten Zusammenhang mit Jesu Verkündigung vom Reiche Gottes stellt.

Es ist von H. Gunkel eine höchst verdienstliche Untersuchung dargeboten worden. Es war seine Erstlingsschrift: „Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus, 1888, 2. und 3. unveränderte Auflage 1899 und 1909. Die Aufgabe dieser Schrift war, festzustellen, was in der ältesten christlichen Zeit der „Geist" gewesen und an welchen Symptomen eine „Wirkung" des Geistes erkannt worden sei. Es sollte das allen pneumatischen Erscheinungen Gemeinsame, das Charakteristisch-Pneumatische dargestellt werden, und es kam dem Verfasser darauf an, nicht eine neutestamentliche Lehre vom Geist wiederzugeben, sondern das eigentümliche Erlebnis des Pneumatikers zu beschreiben. Wenn Gunkel sich in dieser Untersuchung auch noch nicht dazu durchgerungen hat, die pneumatischen Erscheinungen in erster Linie so aufzufassen, wie sie der Pneumatiker selbst empfindet, sondern der Standpunkt des fremden, hinzugekommenen Beobachters eingenommen wird, so war doch der große Schritt vorwärts getan, in dasjenige, was man Geist und Geisteswirkung nannte, ordnend und nachprüfend einzudringen und so ein wirklich geschichtliches Verständnis anzustreben. Nach gleicher Methode und Betrachtung ist auch die Schrift von H. Weinel gearbeitet: „Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus" 1899. Er behandelt zuerst die Bedeutung der Geistwirkungen für das religiöse Leben der ältesten Christenheit, sodann folgt die Darstellung und Beschreibung der Wirkungen des Geistes und der Geister. Die Ausarbeitung eines dritten Abschnittes über die Geschichte der Geistträger und eines vierten über die Lehre vom Geist ist in dieser Schrift unterblieben. An Weinel knüpft an E. Sokolowski, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus in ihren Beziehungen zueinander, 1903. Im Unterschiede von Weinel, der eine apriorische Scheidung von guten und bösen Geistern bei Paulus und dem Urchristentum ablehnt, hält er es für möglich, den Begriff des Geistes Gottes oder des Heiligen Geistes aus dem paulinischen Gedankenkreise herauszuschälen und so die Beziehung zu gewinnen, die für Paulus zwischen „Geist" und

„Leben" bestehen. Sokolowski will Wege weiter verfolgen, welche O. Pfleiderer, Gunkel, H. Holtzmann und A. Harnack gewiesen haben. Für das Alte Testament und die anschließende Zeit nenne ich noch: P. Volz, Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschließenden Judentum, 1910. Sodann hat das alttestamentliche, jüdische und neutestamentliche Geistproblem behandelt Friedrich Büchsel, Der Geist Gottes im Neuen Testament, 1926.

Ich habe zunächst an einige vorangegangene Ausführungen anzuknüpfen, daß nämlich die urchristliche Gemeinde die Anschauung vertreten hat, die Verleihung des Heiligen Geistes an die Jünger sei als Kennzeichen des Beginns des messianischen Äons zu betrachten, S. 208, ferner, erst die Geistverleihung habe die Apostel mit der Kraft befähigt, ihr Apostelamt im Sinne des Auftrags Jesu auszurichten, S. 220 f., ferner, Christus habe durch die Geistausgießung bereits jetzt seine göttliche Würde und Vollmacht erwiesen, S. 242, und an den Nachweis, daß die apostolische Kirche, um den Juden das Kreuz des Messias verständlich zu machen, den Hebel bei der Auferweckung Christi, seiner Erhöhung zur Rechten Gottes und der durch ihn geschehenen Geistausgießung eingesetzt hat, S. 255.

Aus allen diesen Darlegungen geht hervor, daß die apostolische Gemeinde den Heiligen Geist als eine reale, transzendente, göttliche Macht erfahren hat, der sie sich selbst beugt und deren Wirkungen nach ihrer Auffassung auch dem Volk Israel als unwiderleglicher Beweis für die Göttlichkeit ihrer Verkündigung gelten mußten. Gott hat in und an Christus gehandelt, ihn auferweckt und durch ihn den Heiligen Geist gesandt. Damit hat er das göttliche Siegel unter die Verkündigung Jesu und sein ganzes Wirken gesetzt. Hat Jesus den Anspruch erhoben, der König des Gottesreiches zu sein, den neuen Äon über diese Welt heraufzuführen, so ist der Heilige Geist die Bestätigung seines Berufsbewußtseins. Jesus erweist sich in der Sendung des Heiligen Geistes als dieser König, der die Kräfte des Gottesreiches an den Jüngern und durch die Jünger in dieser Welt bereits wirksam macht.

Die geschichtliche Aufgabe der Jünger Jesu ist es gewesen, die Predigt ihres Herrn von dem in und mit seiner Person gekommenen

Gottesreiche fortzusetzen. Sie hatten nichts anderes zu tun und konnten nichts anderes tun, als das Werk ihres Herrn nach seinem Tode und seiner Auferstehung weiterzuführen. Wie Jesus selbst sich von Gott beauftragt, gesandt und mit Gottes Kraft ausgerüstet wußte, so richten auch die Apostel ihre Predigt aus in dem Bewußtsein, daß Gottes Kraft und die Kraft des zur Rechten Gottes erhöhten Jesus in ihnen ist und sie zu ihrem Berufswirken befähigt. Die urapostolische Predigt kann nur verstanden werden als in der gleichen Kraft Gottes ausgerichtete wie die Predigt Jesu selbst.

Nun unterliegt es keinem Zweifel, daß Jesus von dem Bewußtsein erfüllt gewesen ist, zu seiner Predigt vom Reiche Gottes und seinem ganzen Berufswirken durch die Kraft des Heiligen Geistes berufen und befähigt zu sein. Diese Tatsache ist so wichtig und für das Verständnis des Wirkens des Heiligen Geistes in der apostolischen Kirche so grundlegend, daß ich es nicht unterlassen darf, diesen Tatbestand aus der evangelischen Überlieferung festzustellen.[1])

2. Jesu Wirken in der Kraft des Geistes. Es ist Jesu persönliche Erfahrung gewesen, daß in der Taufe seine Begabung mit dem Heiligen Geist erfolgt sei, und zwar ist dieser Geist für ihn die Berufsausstattung, die zu seiner wesenhaften Beschaffenheit als Neues hinzutritt. Denn Jesus ist seit jener Stunde betraut mit einer Aufgabe, zu der ihm die Kraft von Gott geschenkt werden muß, weil jede seiner messianischen Handlungen abhängig ist von dem Willen Gottes, in dieser bestimmten Weise seine Heilsabsicht ihrem Ziele entgegenzuführen.

Jesus hat in der Stunde der Taufe die Messiaserfahrung im Sinne von Jes. 42, 1 gemacht. Ein Beruf wird ihm übertragen, den er nicht selbst wählt, sondern in den Gott ihn stellt. Aber mit dieser Wahl stattet Gott ihn auch zugleich mit der erforderlichen Kraft aus. „Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt." Gottes eigener, Gottes heiliger Geist erfüllt ihn in seinem Berufsleben. Vergegenständlichte sich also für Jesus in Jes. 42, 1 sein Berufs-

[1]) Vgl. hierzu meine Theologie des Neuen Testaments, 4. Aufl. 1922, S. 108 ff., und F. Büchsel, S. 148–184.

bewußtsein, so mußte er von der Notwendigkeit überzeugt sein, sich allezeit durch Gottes Geist leiten zu lassen.[1])

Bei der Taufstimme steht die verwandte Stelle Jes. 11, 2 von dem Sichniederlassen des Geistes Gottes auf den Messias gleichfalls im Hintergrund. Für Jesus selbst scheint aber Jes. 61, 1: „Der Geist des Herrn ruht auf mir," noch größere Bedeutung gehabt zu haben. Denn dies Prophetenwort ist von Jesus in der ersten Seligpreisung und in der Antwort auf die Täuferbotschaft Matth. 11, 5 verwendet und in seiner Predigt in der Synagoge zu Nazareth Luk. 4, 17–19 als Text zugrunde gelegt worden. Das Prophetenideal Jes. 61, 1 f. ist demjenigen von Jes. 42, 1 nahe verwandt.

Danach hat Jesus seine Berufsausrüstung mit dem Geist als Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung betrachtet. Der Geist war für diese das Kennzeichen der messianischen Zeit. Auch Joh. 3, 3ff. macht Jesus dem Nikodemus daraus einen Vorwurf, daß er von der Wirkung des Geistes keine Vorstellung habe, während er doch als Schriftgelehrter wissen sollte, daß die Reichsgenossen geistbegabt sein werden. Hier ist also auch der weitere alttestamentliche Gedanke aufgenommen worden, daß nicht nur der Messias, sondern auch die Gemeinde den Geist erhalten solle.

Seit der Taufe ist also Jesus von der Überzeugung erfüllt zu denken, daß Gott in der Kraft des Geistes allezeit bei ihm sei. Schon die irdische Wirksamkeit Jesu haben wir als pneumatische zu denken. Die Pfingstgabe ist also nicht etwas spezifisch Neues, sondern schon im Verkehr mit dem irdischen Jesus haben die Jünger unter den Wirkungen des Geistes gestanden, und die messianische Zeit ist seit Jesu Auftreten eine pneumatische. Die Kraft des Geistes ist aber zugleich die Kraft Gottes, und damit gewinnt Jesus auch zugleich Anteil an Gottes Herrschaft.

So sieht es Jesus auch selbst an, seinem Wort zufolge: „Wenn ich im Geiste Gottes" oder „mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, so ist zu euch gekommen das Reich Gottes," Matth. 12, 28; Luk. 11, 20. Es stehen sich im Denken Jesu zwei supranaturale

[1]) Auch das Hebräerevangelium hat von der Taufe Jesu berichtet: „Es stieg die ganze Quelle des Heiligen Geistes auf ihn herab und blieb auf ihm ruhen."

Reiche gegenüber, das Reich Gottes und das Satansreich. In der Kraft des Geiſtes Gottes bricht er in das Satansreich ein, vgl. Luk. 10, 18. Werden durch den göttlichen Geiſt, in welchem er und auch ſchon ſeine Jünger wirken, die dämoniſchen Geiſter vertrieben oder vernichtet, ſo iſt damit das Gottesreich in ihrer Mitte in die Erſcheinung getreten. Jeſus betrachtet alſo ſeine Heiltätigkeit als eine Wirkung des Geiſtes. Wo dieſe iſt, da iſt auch das Gottesreich. Lehrtätigkeit und Heiltätigkeit Jeſu ſind für Jeſu eigenes Bewußtſein geiſtgetragen. Im Bereich der bibliſchen Religion müſſen als geiſtgewirkt gelten alle Berufsäußerungen Jeſu, die er im Auftrag und in der Kraft Gottes tut, alſo abermals ſein ganzes Heilandswirken. Sagt doch auch Luk. 5, 17, die Kraft des Herrn ſei es geweſen, daß er geheilt habe, und die apoſtoliſche Kirche bezeugt es, daß Gott ihn mit dem Heiligen Geiſt und göttlicher Kraft geſalbt habe, Apg. 10, 38; 4, 27. Man verlangt von ihm ein Zeichen vom Himmel, Matth. 8, 11, man fragt ihn nach ſeiner Vollmacht, Matth. 21, 23, wie andererſeits Jeſus beanſprucht, die Vollmacht der Sündenvergebung zu haben, Matth. 9, 6, oder ſein Lehren den Eindruck der „Vollmacht“ erweckt, Matth. 7, 29; Mark. 1, 22. Auch Jeſu Weisſagungen können nur in der Kraft des Geiſtes gegeben ſein. Endlich ſollen die Jünger nicht ſorgen, was ſie ſagen ſollen, wenn ſie wegen des Evangeliums zur Verantwortung gezogen werden. „Denn nicht ihr ſeid die Redenden, ſondern der Geiſt eures Vaters, der in euch redet“ Matth, 10, 20; Luk. 12, 12.

Der gleiche Überlieferungsbeſtand begegnet im Johannesevangelium. 1, 32 f. bezeugt der Täufer, und 3, 34 entweder der Täufer oder aber der Evangeliſt, daß Jeſus bei der Taufe der Geiſt verliehen worden iſt. An der erſten Stelle wird Wert darauf gelegt, daß der Geiſt auf Jeſus blieb, und die Folge dieſer meſſianiſchen Geiſtbegabung iſt dann die Fähigkeit Jeſu, ſelbſt mit dem Heiligen Geiſte zu taufen, 1, 33. Sehr charakteriſtiſch heißt es 3, 34, daß Jeſus, im Unterſchied zu aller bisherigen prophetiſchen Geiſtbegabung, den Geiſt ohne Maß, in unbeſchränkter Fülle erhalten habe. So iſt es ganz naturgemäß, daß Jeſus 6, 63 von ſich ſagt: „Die Worte, welche ich zu euch geredet habe, ſind Geiſt und Leben.“ Seine Worte ſind ebenſo geiſterfüllt wie ſeine Taten, ſind dieſe doch „Zeichen“,

d. h. Beglaubigungen seiner göttlichen Vollmacht. Auch das Nikodemusgespräch 3, 1 ff. verrät eine Matth. 12, 28 ff. nahe verwandte Auffassung vom Zusammenhang des Geistes mit der Aufrichtung des Reiches Gottes. Das Hinauf- und Herabsteigen der Engel Gottes auf den Menschensohn, 1, 51, symbolisiert seine Geistbegabung. Das Quellwasser, welches er zu trinken gibt, 4, 14, vgl. Jerem. 2, 13, ist der Geist. Wie wenig aber das Johannesevangelium in seiner Anschauung vom Geiste spätere christliche Gedanken in das Evangelium zurückträgt, geht daraus hervor, daß auch im vierten Evangelium der Evangelist die Leser belehrt, die eigentliche Geistverleihung sei erst nach Jesu Verherrlichung erfolgt, 7, 39. In den Abschiedsreden verheißt Jesus die Sendung des Geistes auch erst für die Zukunft.

Bereits S. 220 f. habe ich die wichtigsten Stellen herangezogen, aus denen ersichtlich ist, daß die johanneischen Abschiedsreden mit ihrer Verheißung des Geistes durch Jesus keineswegs allein stehen, sondern mit Sicherheit anzunehmen ist, daß Jesus den Jüngern die Verleihung des Heiligen Geistes nach seiner Vollendung in Aussicht gestellt hat. Die johanneischen Abschiedsreden haben aber in unserem jetzigen Zusammenhang insofern eine besondere Bedeutung, als Jesus in ihnen die Jünger über Art und Wesen dieser Geistbegabung belehrt. Jesus nennt den Geist Joh. 14, 17 „den Geist der Wahrheit". Das ist er, weil er sie über die Wahrheit der ganzen Verkündigung Jesu, die ja nichts anderes ist als Gottesoffenbarung, belehren wird. Aber „Wahrheit" ist nicht nur im Sinne religiöser Erkenntnis Gottes zu verstehen, sondern wie aus 1. Joh. 2, 27; 3, 24 zu ersehen ist, auch als Inhalt der vollen, in der Person Jesu offenbarten heiligen Forderung Gottes an den Menschen. Ist doch auch, 1. Joh. 4, 13, der den Christen verliehene Geist Gottes der Erkenntnisgrund der Gemeinschaft mit Gott. Dieser Geist wird sie in innerer Verbindung mit Jesus, ihrem Herrn, erhalten und von Jesus in ihnen Zeugnis ablegen, Joh. 14, 26; 15, 26; 16, 13 f. Er wird sie in alle Wahrheit führen und die Zukunft erkennen lassen, 16, 13, und wird „die Welt überführen hinsichtlich ihrer in ihrem Unglauben bestehenden Sünde, hinsichtlich der an Jesus zur Vollendung kommenden göttlichen Gerechtigkeit und hinsichtlich des an dem Fürsten der Welt zur Ausführung kommenden Gerichts, 16, 8 f.

Danach ist die Wirkung des Geistes im höchsten Maße ethisch-religiös vorgestellt. Denn der Geist wird die Jünger die in Jesus geschehene Gottesoffenbarung verstehen lehren, ihnen die Augen öffnen über den religiös-ethischen Zustand der „Welt" und über das Gottesgericht, welches Gott bereits in der geschichtlich erschienenen Person Jesu vollzogen hat, und welches sich in vollem Umfang in der Durchführung des Heilswillens Gottes in der Person Christi und der Aufrichtung des Reiches Gottes erfüllen wird.

Allein die Voraussetzungen für das Verständnis des Heiligen Geistes innerhalb der apostolischen Kirche wären mit dem Gesagten noch nicht in vollem Umfang gegeben. Denn Jesus selbst hat ja seine Geistbegabung als Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung aufgefaßt, und ebenso haben die Apostel zum Verständnis der ihnen gewordenen Geistbegabung auf die Prophetie des Alten Testaments zurückgegriffen. Daher müssen wir auch auf die alttestamentliche Erwartung der Geistbegabung in der messianischen Zeit eingehen.

3. Die alttestamentlich-jüdische Erwartung des Geistes für die neutestamentliche Zeit. In der späteren Periode der israelitischen Religion ist die Prophetie das anerkannte Geistcharisma. Spezifischer Träger des Geistes ist der Prophet, die Wirkung des Geistes ist die Weissagung (nebuah). Insbesondere der Messias oder das messianische Amt erscheint als Träger des Geistes Jahwes. Nach Jes. 11, 2 wird sich auf den Messias niederlassen der Geist Jahwes, der Geist der Weisheit und des Verstandes der Geist des Rates und der Macht, der Geist der Erkenntnis und der Furcht Jahwes. Die Kraft und Wirkung dieses Geistes sind aber nicht äußere Wunder und Machttaten, sondern aller Nachdruck fällt auf die religiös-sittliche Seite. Ähnlich verheißt der Messiasspruch Jes. 28, 5 f., Jahwe werde an jenem Tage dem Rest des Volkes zur schmucken Krone und zum herrlichen Stirnreif werden, zum Geiste des Rechts dem, der zu Gericht sitzt. Auch der Psalter Salomos spricht in den beiden messianischen Psalmen, 17 und 18, vom Geiste des Messias. Nach Jes. 11, 2; 28, 6 sind die Messiassprüche Hen. 49, 3; 62, 2 geformt. Auch die Testamente Levi 18, 7 und Juda 24, 2 enthalten ähnliche Gedanken.

Nicht aber nur an die Person des Messias knüpft die Hoffnung auf die Verleihung des Geistes an, sondern bereits das Alte Testament erwartet, daß in der messianischen Zeit Gott das Volk von Sünden reinigen und durch die Kraft des Geistes zu neuem, ihm wohlgefälligen Wandel führen werde. Es soll, wie Jes. 32, 15 ff. in Aussicht stellt, ein Geist aus der Höhe auf das Volk ausgegossen werden, und durch ihn sollen Recht und Gerechtigkeit zur Herrschaft kommen Ezech. 36, 25—27 verheißt: „Ich werde reines Wasser über euch sprengen, daß ihr rein werdet; von allen euren Unreinigkeiten und von allen euren Götzen werde ich euch reinigen. Und ich werde euch ein neues Herz verleihen und einen neuen Geist in euer Inneres legen, und werde das steinerne Herz aus eurem Leibe entfernen und euch ein fleischernes Herz verleihen. Und ich werde meinen Geist in euer Inneres legen und schaffen, daß ihr nach meinen Satzungen wandelt und meine Ordnungen beobachtet und danach tut." Ähnlich Ezech. 11, 19 f.; Jerem. 31, 33 f. In diesen Zusammenhang gehört auch Joel 3, 1—5.[1])

Auch abgesehen von der messianischen Erwartung hat bereits im Alten Testament eine innere Verbindung von Geistbegabung und religiös-sittlichem Handeln bestanden, Jes. 63, 10; Ps. 51, 12 f.; 143, 10.

Wie in der alttestamentlichen Zeit, so besteht auch im Spätjudentum die Hoffnung auf Erneuerung des Volkes durch die Geistbegabung im messianischen Zeitalter. Der Psalter Salomos erwartet vom Messiaskönig, daß er ein heiliges Volk zusammenbringen werde, das er mit Gerechtigkeit regiert. Hat ihn selbst doch Gott stark gemacht an Heiligem Geist und weise an verständigem Rat mit Tatkraft und Gerechtigkeit. Daher wird er nicht schwach sein in seinem Leben gegen Gott. Der Segen des Herrn ist mit ihm voll Kraft, und er wird nicht straucheln, Ps. Sal. 17, 26 ff.; 18, 3—9. Verwandt sind die Testamente der Patriarchen Levi 18, 11; Juda 24, 2. Heranzuziehen sind auch Hen. 61, 11; 61, 7. Der Lobgesang des Zacharias erwartet vom Volke Gottes, daß es in der messianischen Zeit Gott „diene in Heiligkeit und Gerechtigkeit",

[1]) Vgl. hierzu auch H. Strack — P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. II, S. 6, 15 f. zu Apg. 2, 17—21.

Luk. 1, 74 f., ja nach Luk. 1, 17 wird sogar vom Täufer erwartet, daß er vor Gott einhergehen wird im Geist und in der Kraft des Elias, zu bekehren die Herzen der Väter zu den Kindern (Mal. 3, 24), und die Ungehorsamen zur Verständigkeit der Gerechten, zu rüsten für den Herrn ein zubereitetes Volk. Der Täufer Johannes selbst weissagt, daß der nach ihm Kommende das Volk mit dem Heiligen Geiste und mit Feuer taufen werde, Matth. 3, 11; Luk. 3, 16.[1])

Das urchristliche Verständnis des Heiligen Geistes kann nur im Zusammenhang mit der gegebenen Schilderung von Jesu eigener Auffassung seines Berufswirkens in der Kraft des Heiligen Geistes und der alttestamentlich-jüdischen Erwartung von der Erneuerung des Volkes durch die Kraft des Heiligen Geistes in der messianischen Zeit verstanden werden.

4. Die urchristliche Erfahrung vom Geist. Im Mittelpunkt steht die Erfahrung, welche die Apostel am Pfingsttage gemacht haben. Es ist richtig, diese Geistbegabung äußert sich nach der ältesten Überlieferung als ekstatisches Reden, als Zungenreden, Lallen, Stammeln, verzücktes Reden, welches den Eindruck eines Redens in fremden Sprachen macht, eines Lobpreises Gottes in fremden Sprachen. Die Hörer meinen, die Apostel seien trunken, Apg. 2, 13. Auf diesen Vorwurf nimmt Petrus Bezug und lehnt ihn ab mit dem Hinweis darauf, daß diese pneumatische Erscheinung vielmehr Erfüllung von Joel 3, 1—5 sei. Als Geisteswirkungen werden in dieser Prophetenstelle aber besonders herausgehoben

[1]) Büchsel S. 145 ff. vertritt die Anschauung, daß der Täufer es gewesen sei, welcher im damaligen Judentum die Geisterwartung wieder belebt und den Geistgedanken und den Messiasgedanken in eine straffe Verbindung gebracht habe. Es ist zwar ganz richtig, daß Johannes das Judentum noch einmal auf die Höhe der alttestamentlichen Prophetie und ihrer doppelseitigen Gerichtserwartung gehoben und so die Voraussetzung für das Evangelium geschaffen habe; aber den Geistgedanken hat er nach den eben vorgeführten Stellen weder neu belebt noch ihn für seine Zeit mit dem Messiasgedanken verknüpft. Diese Verbindung bestand bereits im Judentum vor ihm. Der Täufer ist nur einer der geschichtlichen Zeugen für diese Tatsache. Würde ich doch der Meinung sein, Büchsel Unrecht zu tun, wollte ich ihn unter diejenigen Theologen rechnen, denen die Luk. 1 vorliegenden Materialien Produkt erst christlichen Geistes sind. Und Ps. Sal. 17 liegt die beschriebene Verbindung gleichfalls vor.

Prophetie, Gesichte und Träume. Ähnliche ekstatische Erscheinungen innerhalb der ältesten Gemeinde sind auch die Erfüllung mit dem Heiligen Geist nach dem gemeinsamen Gebet, Apg. 4, 31, das verzückte Schauen des Stephanus, der den Himmel offen sieht und Jesus zur Rechten Gottes stehend, 7, 55 f., die Entrückung des Philippus, 8, 39, das Gesicht des Petrus, 10, 10 ff., 11, 5 ff., das ausdrücklich als Ekstase bezeichnet wird, sowie die Geistbegabung des Kornelius und der Seinen, 10, 44—46; 11, 15, wo auf das Pfingstereignis zurückgeblickt wird.

Wenn auf diese Seite der Nachdruck gelegt würde, so wäre das Charakteristische des Geistes, daß er eine rätselhaft gewaltige Erscheinung sei, eine geheimnisvolle Nachwirkung, eine übernatürliche Kraft, welche von Gott durch Christus den Gläubigen gesandt wurde und in denselben Wunder wirkte. Aber damit hätten wir das die urchristliche Erfahrung eigentlich Kennzeichnende nicht erfaßt. Sind doch auch die äußeren Merkmale, unter denen die geschilderten Geistesäußerungen aufgetreten sind, analog zu Erscheinungen, welche auch in der griechisch-orientalischen Mantik, im Orakel- und Mysterienwesen, im thrakischen Dionysoskult begegnen, wo wir nicht daran denken, göttliche Geistwirkungen zu suchen.

Auch mit dem rein supranaturalen und rein eschatologischen Verständnis, dem bloßen Hinweis darauf, daß mit der Geistausgießung die Weissagung der Propheten von der letzten Zeit erfüllt sei, daß aus der Tatsache der Wirkung Jesu in der Kraft des Geistes der Anbruch des Gottesreiches erwiesen sei, also die Geistausgießung als Tatsache, die Messianität Jesu als die Folgerung und als der Beweis die Erfüllung der Weissagung betrachtet werde, erschöpft man die urchristlichen Geisterfahrungen nicht, so richtig auch der supranaturale und eschatologische Ausgangspunkt ist, wie ich selbst hervorgehoben habe. Denn dann liegt die Möglichkeit vor, daß der Nachdruck auf die formale Seite gelegt wird, nicht aber auf den Inhalt der Verkündigung. Dann könnte Jesu Wirken in der Kraft des Geistes nicht als Legitimation seiner göttlichen Sendung überhaupt, sondern lediglich als Beweis seiner Messianität verstanden werden, wobei noch offen bliebe, wie Jesus diese verstanden wissen wollte. Dann würden die Machttaten Jesu zu einem Zeugnis für

seinen spezifischen Beruf werden, das Vorhandensein des Geistes, des Reiches, des Messias offenbaren, da die Geisteswirkungen, in Macht von Wort und Tat, die Legitimation des Evangeliums sind. Dann würde Petrus in der Pfingstrede auf die Joelstelle deshalb hinweisen, weil nun eingetroffen sei, wovon der Prophet verkündete, daß es in den letzten Tagen geschehen sollte.

Alle diese Beweisführungen gewinnen jedoch Leben und volle Bedeutung erst dann, wenn man in den Gedanken von der Realität des in der geschilderten Weise manifestierten Heils die inhaltliche Seite in den Vordergrund stellt, nicht aber bei der eschatologischen Betrachtung stehen bleibt.

Es ist die biblische Religion, um deren Vollendung es sich handelt. Es ist der heilige und gnädige Gott, der das Heil verheißt und es in der Person Jesu zur Durchführung bringt. Und es ist Christus, der in der Kraft des Geistes Gottes schon seine irdische Wirksamkeit ausgerichtet hat, durch dessen Vermittlung Gott nunmehr den Heiligen Geist den Jüngern verliehen hat. Der Geist wirkt nicht nur Wunder an ihnen und durch sie, sondern erfüllt sie nun erst mit der Kraft Christi, macht sie zu Gliedern des Gottesreiches und zugleich auch zu Christi Zeugen an die Welt.

Die formelle Art, in der der Heilige Geist am Pfingsttage von den Aposteln erfahren worden ist, stellt dies Ereignis durchaus in den Zusammenhang mit Erfahrungen sehr mannigfaltiger Art und sehr verschieden abgestuften religiösen Werten innerhalb der Religionsgeschichte und speziell auch in den Zusammenhang pneumatischer und dämonischer Wirkungen, die wir aus dem Alten Testament und dem Judentum kennen. Aber was ist die Folgerung, die Petrus aus der durch die Verleihung des Heiligen Geistes an die Jünger erwiesenen messianischen Würde Christi zieht? „Tut Buße, und lasse sich ein jeder von euch auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden taufen, so werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen," Apg. 2, 38. Die erste Forderung, die abgeleitet wird, ist eine im höchsten Sinne religiös-ethische. Man berufe sich nicht darauf, daß der Heilige Geist erst als Folge der Bekehrung zu Jesus als dem Messias verheißen wird. Man darf sich auch nicht von der Vokabel „Geist" in diesen Untersuchungen

leiten lassen. Hier steht vor unseren Augen ein einfaches, geschlossenes Weltbild. Eine in ihren Grundzügen unverkennbare einheitliche Verkündigung wird dargeboten. Gott richtet jetzt sein verheißenes Reich auf. Der damit Beauftragte ist Christus. Gott hat so machtvoll und so erschütternd an ihm gehandelt, daß der ganze Ernst des heiligen Willens Gottes erkennbar wird, aber nicht minder seine Gnade. Anteil an diesem Reiche kann nur erhalten, wer sich durch diesen Christus, durch sein Kreuz, die Sünde vergeben läßt und in seinem Leben lebt und wird, wie dieser Christus war. Den Heiligen Geist Gottes kann nur erhalten, wer selbst rein ist, und der Heilige Geist Gottes kann in keinem Menschen seine Wohnung behalten, der nicht in der Nachfolge dieses Christus bleibt.

Es ist völlig gleichgültig, ob diese Gedanken im Anschluß an die Pfingstrede oder in den sonstigen Reden der Apostelgeschichte ausdrücklich entwickelt werden. Sie sind die tragende Unterlage jeder Verkündigung des Evangeliums vom Reiche Gottes und der Person Christi als dem König dieses Gottesreiches. So erst wird der Zusammenschluß der apostolischen Predigt mit Jesu Bewußtsein, in der Kraft des Heiligen Geistes zu wirken, und mit der alttestamentlichen Hoffnung von der Geistbegabung der Endzeit vollzogen.

Als derselbe Petrus an Gemeinden einer Reihe von Provinzen Kleinasiens schrieb oder schreiben ließ, begrüßt er sie im Eingang als solche, die Christen sind — auserwählte Beisassen in dieser verlorenen Welt — nach der Vorhererkenntnis Gottes des Vaters, in der Heiligung, welche der Geist wirkt *(ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος)*, zum Gehorsam und zur Besprengung mit dem Blute Jesu Christi, 1. Petr. 1, 2. Hier sind die gesuchten Gedanken direkt ausgesprochen. Und 1, 12 wird gesagt, daß die Boten des Evangeliums ihre Verkündigung ausrichten in dem Heiligen Geiste, der vom Himmel gesandt worden ist. Das ist eine Freudenbotschaft, die den Frommen des Alten Testaments noch nicht geoffenbart worden war, und in die selbst die Engel sehnsüchtig hineinschauen. Auch hier beherrscht den Verfasser der gleiche ethische Grundgedanke, der sich gewiß nicht geändert hat, seitdem Petrus als Apostel das Evangelium zu verkündigen hatte. Es ist zu wenig gesagt, wenn in diesen beiden Stellen das Walten des Geistes nur als göttliche Legitimation für

die Tatsächlichkeit des Christenstandes (1, 2) und für die Wahrheit der apostolischen Predigt (1, 12) verstanden wird.[1]) Der erste Petrusbrief hat wie andere neutestamentliche Briefe vielmehr vom ersten Verse an einen eminent ethischen und paränetischen Grundzug.

Dasselbe gilt von der verwandten Aussage Hebr. 2, 3 ff. Dort ist die Rede von dem christlichen Heil, welches den Anfang genommen hat mit der Verkündigung des Herrn und von seinen Jüngern sicher auf die zweite Generation überliefert worden ist, „indem Gott mit Zeugnis ablegte durch Zeichen und Wunder und mancherlei Kraftwirkungen und Verteilungen des Heiligen Geistes nach seinem Willen. Denn nicht den Engeln hat er die zukünftige Welt unterstellt, von welcher wir reden." Die Gegenwart als Beginn der zukünftigen, der Vollendungswelt verstanden, für deren schon in die Gegenwart hereinragende Realität die gottgewirkten Zeichen und Wunder und die Verleihung der Geistesgaben Zeugnis ablegen. Aber der Inhalt dieser Verkündigung ist ein außerordentlich ernster. Die göttlichen Zeichen und den Sinn und Zweck der Geistbegabung verkennt, wer sie nicht als Warnung auffaßt, sich vor Abfall und Ungehorsam gegen Gottes heiligen Willen zu hüten. Die Verkündigung der Apostel, die auf den Herrn zurückführt, und die der Hebräerbrief als eine Erlösung der sündigen Menschheit durch das einmalige vollgenugsame Opfer Christi als des vollkommenen Hohenpriesters darstellt, erfährt eine göttliche Beglaubigung durch Wunder und Geist. Der Geist, von dem hier die Rede ist, kann danach nicht anders verstanden werden, als daß er den heiligen Willen Gottes eindrücklich machen hilft.

5. Die Wertung der Erfahrung des Geistes im Urchristentum. Es ist von Gunkel, S. 27 f., 39 ff., richtig beobachtet worden, daß alle pneumatischen Erscheinungen, welche die erste Gemeinde kennt, nur an Christen vorkommen. Es ist die gemeinsame Überzeugung des neutestamentlichen Zeitalters, daß der Geist Gottes die Gabe Gottes an die Christusgläubigen der Endzeit ist, und daß die Christen in dieser Gabe einen Beweis ihrer Erwählung durch Gott und ihrer Gotteskindschaft zu betrachten haben. Der himm-

[1]) Gunkel, S. 56.

lische Christus, der Herr der Gemeinde, ist der Vermittler dieses göttlichen Geschenks, und er gibt es nur an die Seinen. Das neutestamentliche Zeitalter betrachtet daher aber auch alle Christen als geistbegabt.[1]) Verheißt doch schon Petrus nach der Pfingstpredigt, daß alle, welche Buße tun und sich auf Christus taufen lassen, ebenso den Heiligen Geist empfangen würden wie sie, die Apostel. Daher kann man mit Recht mit Büchsel, S. 228 ff., von einem pneumatischen Charakter der urchristlichen Frömmigkeit sprechen.

Aber nun gilt es, aus dieser Betrachtungsweise auch die richtigen Folgerungen zu ziehen. Wie hat die älteste Gemeinde über ihre Erfahrung des Geistes geurteilt? Es ist ganz ausgeschlossen, anzunehmen, daß sie sich irgendwie ein theoretisches Urteil gebildet hätte und etwa nunmehr in ihrer Mitte ein neues Verständnis des Geistes begrifflich herausgearbeitet worden wäre. Man wird einfach dasjenige, was man als Wirkung des Heiligen Geistes erfuhr, in den Vordergrund gestellt haben, ohne sich zunächst darüber Gedanken zu machen, daß mit ihrer Erfahrung das Prinzip eines neuen oder wenigstens sicheren Verständnisses des Geistes gegeben sei.

Freilich ganz ohne nach dieser Richtung hingehende Überlegungen konnte die älteste Gemeinde nicht bleiben, und sie sind auch bereits in ihr aufgetreten. Schon Jesus hat vor falschen Propheten gewarnt, Matth. 7, 15; 24, 4. 5. 11. 24, und aus der apostolischen Gemeinde haben wir eine Fülle von Überlieferungen, welche von Gefahren Zeugnis ablegen, die durch falsche Propheten und Irrlehrer der Gemeinde drohten, gerade auch durch solche Personen, welche sich auf pneumatische Erfahrungen beriefen. Spricht doch Paulus, 2. Kor. 11, 13 f., sogar davon, daß sich falsche Apostel in Apostel Christi und der Satan selbst sich in einen Engel des Lichts verwandeln. Und 1. Tim. 4, 1 zufolge kannte die apostolische Kirche eine ausdrückliche, auf den Geist zurückgeführte Weissagung von Irrgeistern und dämonischen Lehren, die in den letzten Zeiten auftreten sollten.

---

[1]) Die in Betracht kommenden neutestamentlichen Stellen finden sich gut von Büchsel, S. 229 f., zusammengestellt.

Da ist es nun charakteristisch, daß wir bis in die Zeit der apostolischen Väter hinein eine einheitliche Linie des urchristlichen Urteils nachweisen können. Im Schlusse der Bergpredigt Matth. 7, 15 ff. hatte Jesus vor den falschen Propheten gewarnt — die Propheten wollen ja doch als Geistesträger betrachtet werden — und als Grundsatz aufgestellt: „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen" und weiterhin, daß eingehen werde in das Himmelreich nur, wer den Willen seines Vaters im Himmel tue. „Viele werden zu mir sagen an jenem Tage: Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen geweissagt und in deinem Namen Dämonen ausgetrieben und in deinem Namen viele Wundertaten getan? Und dann werde ich ihnen bekennen: ich habe euch nie gekannt. Weichet von mir, ihr Täter der Ungesetzlichkeit." In diesen Worten Jesu sind nach der negativen wie der positiven Seite die Richtlinien bezeichnet, in denen sich auch die apostolische Gemeinde in ihrer Beurteilung der Geistesgaben bewegt hat. Das Entscheidende sind weder Prophetie, noch Dämonenaustreibungen, noch Kraft- und Wunderwirkungen, obwohl diese Geisteswirkungen ja auch innerhalb der ältesten Gemeinde keineswegs ohne Bedeutung gewesen sind. Hat Jesus doch selbst in seinen Dämonenaustreibungen und seinen Machttaten die Zeichen des bereits angebrochenen Gottesreiches und Beglaubigungen seiner göttlichen Sendung erblickt. Dennoch liegt in solchen Ausweisen gesteigerter menschlicher Macht die Möglichkeit des Mißbrauchs und widergöttlicher Betätigung. Ein sicheres Kennzeichen dagegen ist alles dasjenige Tun, welches mit dem Namen Christi und mit dem Willen seines Vaters im Himmel in Einklang steht. Alles, was dem heiligen Willen Gottes und dem Wesen und dem Inhalt der Person Jesu entspricht, wird die Anerkennung Jesu als des göttlichen Richters finden. Der irdische Jesus hat ja doch in seinem den Jüngern vorgelebten Leben den vollkommenen Willen Gottes erfüllt.

Dies Bild Jesu nun ist die große und sichere Orientierung der ganzen ältesten Christenheit auch in der Beurteilung desjenigen gewesen, was für sie Geist, Heiliger Geist war. Did. 11, 8 sagt: „Nicht jeder, der im Geiste redet, ist ein Prophet, sondern wenn er die Art und Weise des Herrn hat" *(ἐὰν ἔχῃ τοὺς τρόπους κυρίου)*. Einfacher und sicherer und dem Evangelium entsprechender kann

dieser christliche Grundsatz schwerlich formuliert werden. Ganz im gleichen Geiste und Sinne verlangt Hermas Mand. 11, 4: „Nach seinem Leben beurteile den Menschen, der den göttlichen Geist hat." Diese christliche Erkenntnis ist der Zwölfapostellehre aus der ältesten Gemeinde zugeflossen.

Unter diese Beleuchtung habe ich nunmehr auch die beiden wichtigen Stellen 1. Kor. 12, 1—3 und 1. Joh. 4, 1—3 zu stellen, ohne fürchten zu müssen, daß der Vorwurf gegen mich erhoben wird, ich trüge damit spezifisch paulinische oder johanneische Theologie vor.

An die Spitze seiner Erörterung über die Geistesgaben, die sich für die korinthische Gemeinde nötig gemacht hatte, stellt Paulus den Satz: „Niemand, der im Geiste Gottes redet, sagt: verflucht sei Jesus, und niemand kann sagen: mein Herr ist Jesus, er sei denn im Heiligen Geiste," 1. Kor. 12, 3. Schon aus dem Gegensatz, in den der Apostel diese beiden Ausrufe stellt, kann ersehen werden, daß er beabsichtigt, ein deutliches Kennzeichen des christlichen Glaubens im Unterschiede von den heidnischen Religionen anzugeben. Erinnert er doch die Gemeinde auch an die Zeiten, in denen sie in blindem Zuge sich zu den stummen Götzen hinführen ließen. Es mag sogar vorgekommen sein, daß angebliche Geistesträger, mögen sie Christen oder Nichtchristen gewesen sein, sich in Korinth zu dem blasphemischen Ruf: „Verflucht sei Jesus," haben hinreißen lassen. Da weist denn auch Paulus selbst auf den Geist hin und nimmt die Begabung mit dem Geiste Gottes oder dem Heiligen Geiste allein für die Christen in Anspruch. Wo Heiliger Geist ist, ist nichts, auch kein Ausruf möglich, der sich in Widerspruch setzte mit der geschichtlichen Person Jesu, — der irdische Personname ist in beiden Ausrufen gebraucht. Ob in heidnischen Religionen auch Geistwirkungen vorkommen, steht nicht in Frage, sondern nur das Verhältnis der geschichtlichen Person Jesu zum Heiligen Geiste. Dies ist aber für den Apostel ein ganz klares. Wer Jesus seinen Herrn nennt, kann das nur tun, indem der Heilige Geist ihn dazu antreibt. Wo die Kraft Jesu wirksam ist, ist auch die Kraft des Heiligen Geistes wirksam. Jesus aber seinen Herrn nennen, heißt für Paulus nicht, ein religiöses Bekenntnis zu Jesus aussprechen, sondern sich mit seiner ganzen Person, mit Denken, Fühlen, Wollen, Sein, sich diesem

Jesus zum unbedingten Gehorsam unterordnen. Wer so bekennt und in seinem ganzen Lebensbestand von Jesus abhängig ist, der ist vom Heiligen Geiste bestimmt. Das ist eine apostolische Entscheidung, welche wir durchaus berechtigt sind als spezifisch paulinisch zu betrachten. Sie weicht aber nicht um Haaresbreite ab von dem Urteil, welches jeder der älteren Apostel hätte fällen können und müssen, hätte er ein prinzipielles Urteil abgeben müssen und die gleiche Weite des apostolischen Blicks und Urteils wie Paulus besessen. Stehen doch die Urteile Did. 11, 8 und Hermas Mand. 11, 7 auf dem gleichen Grund.

Ähnlich ist 1. Joh. 4, 1—3: „Glaubet nicht jedem Geist, sondern prüfet die Geister, ob sie von Gott sind. Denn viele falsche Propheten sind in die Welt ausgegangen. Daran erkennt ihr den Geist Gottes: jeder Geist, welcher bekennt, daß Jesus Christus im Fleische gekommen ist, ist aus Gott, und jeder Geist, welcher den (irdischen) Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott. Und dies ist der Geist des Widerchrists." Die Frage, um die es sich hier handelt, ist eine engere, innerchristliche, aber darum nicht minder schwerwiegende. Es stehen sich wahre und falsche Propheten, wahre und falsche Geister gegenüber, oder vielmehr, es wird nach einem Kennzeichen gesucht, an dem man den christlichen, den Heiligen Geist von dem Lügengeist, dem Geist des Antichrists unterscheiden kann. Auch der Apostel Johannes erblickt dies in der geschichtlichen Person Jesu Christi. Wer sich zu dieser bekennt, ist aus Gott oder, was dasselbe ist, wahrhaft geisterfüllt. Nur darf man diese Stelle nicht isolieren. Der ganze Brief ist ja ein unabläßiger, von verschiedenen Seiten her einsetzender Protest des Apostels gegen eine gnostische Richtung, welche gewisse Seiten am irdischen Jesus entwertet oder leugnet. Ihr gegenüber wird er nicht müde, zu fordern, daß man auf die apostolische Predigt hören und dem Geist der Wahrheit folgen müsse. Sie besitzen aber auch selbst „die Salbung", d. h. den Geist von ihm, können also die apostolische Verkündigung und die der Verführer selbst beurteilen. Wie die Salbung von ihm sie in allen Stücken lehrt, so ist es auch wahr. Darin ist keine Lüge, 2, 27. Und diese Lehre ist eminent ethisch: „Wenn ihr wißt, daß er gerecht ist, so erkennt ihr, daß jeder, der die Gerechtigkeit tut,

aus ihm (Gott) geboren ist," 2, 29. Jeder, der die Hoffnung zu Christus hat, daß, wenn er wiederkommt, wir ihm ähnlich sein werden und ihn schauen werden, wie er ist, reinigt sich selbst, gleichwie jener rein ist, 3, 1—3. Auch Johannes kann den Heiligen Geist nicht anders denken denn als Offenbarer des reinen, heiligen, mit Gott geeinten Wesens des irdischen Jesus. Wer irgend etwas von dieser Geisterfahrung abbricht oder sie umbiegt, verliert nach seiner Verkündigung den Zusammenhang mit dem geschichtlichen Jesus der apostolischen Verkündigung.

Dieser Maßstab der Beurteilung der Geisteswirkungen im Christen ist, im absoluten Sinne angesehen, unüberbietbar. Denn er geht auf Jesu eigenes Urteil zurück und beruht auf der Erkenntnis der unbedingten Zusammengehörigkeit der Person Jesu und des Heiligen Geistes. Aber seine Anwendung war nicht einfach, ja, unter Umständen außerordentlich schwierig. Er war nicht ohne weiteres auf jede Situation anwendbar, in welche die älteste Gemeinde kam. Denn ob eine Äußerung, welche den Anspruch erhob, geistgewirkt zu sein, sei es eine Prophetie, ein Zungenreden, eine Lehre oder eine sonstige Äußerung, wirklich gott- und geistgewirkt war, konnte oft gar nicht so schnell festgestellt werden. Ihre Auswirkungen waren erst abzuwarten. An den Früchten sollte man sie ja erkennen. Diese reiften aber langsam. Daher kennt bereits die apostolische Kirche die Gabe der Unterscheidung der Geister, 1. Kor. 12, 10, und die Aufgabe der Propheten in den Gemeindeversammlungen war es, gegenseitig ihre Offenbarungen zu beurteilen, 1. Kor. 14, 29.

Was seitdem die christliche Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung so oft erfahren hat, daß Schwarm- und Irrgeister unter der Maske der geistgewirkten Offenbarung sie auf falsche Bahnen haben führen wollen, das begegnet bereits in der ältesten Kirche. Ja, wir werden urteilen müssen, daß diese geschichtlichen Erscheinungen niemals ausbleiben werden, solange es eine Kirche Christi auf dieser Erde geben wird. Denn seitdem Christus als geschichtliche Person auf dieser Erde aufgetreten ist, unterliegt auch er wie jede geschichtliche Erscheinung verschiedener Deutung. Und da er den Kampf mit dem Reiche des Bösen und der menschlichen Sünde aufgenommen

hat, müssen ja wohl die Waffen, mit denen die Macht des Satans gegen ihn schreitet, widergöttliche und satanische sein.

Aber das geschichtliche Bild Jesu ist so tief in die Herzen seiner Jünger eingedrückt gewesen, und sie haben ein so lebendiges Zeugnis von ihm und dem ihnen durch ihn verliehenen Heiligen Geist abgelegt und in die Geschichte der Menschheit verankert, daß keine Macht der Finsternis es mehr auslöschen kann. Die Apostel und die Personen des apostolischen Zeitalters, welche im Neuen Testament zu uns sprechen, sind es ja doch gewesen, welche den entscheidenden, den prinzipiellen Kampf um dasjenige, was Christus und Heiliger Geist ist, geführt haben. Das ist aber mit solcher Sicherheit gegeschehen, daß durch sie für die christliche Kirche aller Zeiten die Richtlinien mit Sicherheit gezogen worden sind.

Dies sei noch an einem besonders lehrreichen Beispiel aus dem Neuen Testament nachgewiesen, aus dem gleichfalls ersichtlich ist, wie in der apostolischen Kirche von Anfang an die Zusammengehörigkeit alles desjenigen, was Heiliger Geist ist und wirkt, mit der Person Jesu erkannt und mit ungeheurem Ernst vertreten worden ist.

Die sieben Sendschreiben der Apokalypse werden eingeführt als Offenbarungen des zwischen den sieben Leuchtern stehenden göttlichen Menschensohnes. Der Seher bekommt von dem himmlischen Christus den Auftrag, an die sieben kleinasiatischen Gemeinden Sendschreiben zu richten. Das geschieht aber so, daß jedes der Sendschreiben als Wort des himmlischen Christus an die einzelne Gemeinde eingeführt wird, und zwar legt er sich Hoheitsprädikate bei oder nimmt Bezug auf seine erlösende Tätigkeit oder auf sein richterliches Amt. Die Art, wie die Verhältnisse einer jeden einzelnen Gemeinde besprochen werden, zeugt von genauester Kenntnis. Der höchste religiös-sittliche Maßstab wird angewendet. Noch den heutigen Leser weht ein Hauch rein göttlichen Urteils aus diesen Sendschreiben an, sei es die Anerkennung christlicher Glaubenstreue und Bewährung, sei es die Warnung, von dem richtigen Wege abzuweichen und vor Lauheit, sei es die ernste Rüge über Verirrungen und die Duldung von widerchristlichen Zuständen. Ebenso aber, wie jedes Sendschreiben beginnt mit den Worten: „Folgendes sagt der, der die

sieben Sterne in seiner rechten Hand hält," oder ähnlich, so schließt jedes Sendschreiben mit dem Wort: „Wer ein Ohr hat, höre, was der Geist den Gemeinden sagt." Was der himmlische Christus den Gemeinden zu sagen hat, das sind Worte, die vom Geist ausgehen. Christus und der Geist sind eine Einheit. Wo aber Christus ist oder wo der Geist ist, kann nichts Bestand oder Anerkennung finden, was nicht im höchsten Sinne religiös-ethisch ist, was dem Wesen und Willen des heiligen Gottes entspricht.

Die gegebenen Ausführungen sind notwendig gewesen, um ein sicheres Urteil zu gewinnen, wie die älteste Christenheit über den Heiligen Geist geurteilt hat. Der Gedanke, daß die Jünger Jesu im Anfang in ihrem Urteil noch unsicher gewesen wären und erst allmählich sich darüber klar geworden wären, was der Inhalt der Gabe des Heiligen Geistes war, muß völlig abgewiesen werden. Es hat nie ein Christentum gegeben, welches nicht alle Kraft religiösen Glaubens und christlichen Lebens von der heiligen Person Jesu genommen hätte und nicht überzeugt gewesen wäre, daß erst die Verleihung des Heiligen Geistes die Quelle dieses neuen Lebens gewesen wäre. Es verschlägt nichts, daß ein Teil der Äußerungen, aus denen dies zu ersehen ist, nicht aus den allerersten Zeiten der christlichen Religion stammt. Denn das Christentum hat in seinen Anfangszeiten nicht Wandlungen durchgemacht, welche sein Wesen verändert hätten. Das ist deshalb ausgeschlossen, weil es ein einziges großes Zeugnis für die Person Jesu, des Offenbarers Gottes ist. Das Bild einer solchen Person hat die erste Gemeinde nicht schaffen können, sie hat vielmehr ihren eigenen Bestand allein auf seine Verkündigung und auf seine königliche Herrschaft als des Auferstandenen und zur Rechten Gottes Erhöhten zurückgeführt.

Wenden wir uns jetzt zurück zu der Pfingstgeschichte, so muß unser Urteil ein wesentlich anderes sein als dasjenige von K. L. Schmidt, Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis, 1919. Nach Schmidt ist der geschichtliche Kern der Pfingstgeschichte, also das Pfingstereignis, „eine grandiose Massenekstase" gewesen, „in der die Jünger Jesu durch Zungenreden auf Juden und Proselyten aus anderen Ländern einen nachhaltigen Einfluß ausübten" (S. 32). Er verweist auf 1. Kor. 15, 6, die Erscheinung des Herrn vor fünfhundert Brüdern

als auf eine ähnliche Massenekstase. Mit Recht macht er wie auch Büchsel geltend, daß die von verschiedenen Gelehrten, wie Pfleiderer und von Dobschütz versuchte Identifikation des Pfingstbegebnisses mit 1. Kor. 15, 6 unerweisbar sei. Was aber den geschichtlichen Kern der Pfingstgeschichte betreffe, so habe er in dem uns vorliegenden Bericht, Apg. 2, 1—13, eine stark übertreibende Darstellung gefunden.

Der von mir im Voranstehenden begründeten Anschauung zufolge ist jedoch das Pfingstereignis nimmermehr als Massenekstase geschichtlich begreiflich. Es ist die Selbstoffenbarung des nicht im Tode gebliebenen, sondern auferstandenen und zur Rechten Gottes erhöhten Christus an die Jünger in der Kraft des Heiligen Geistes. Es wäre das erste Mal in der Weltgeschichte, daß von ekstatischen Zuständen, gar von einer Massenekstase aus, Segensströme der Erneuerung der Menschheit zuteil geworden wären. In dem Pfingstereignis sind Kräfte der himmlischen Welt entbunden worden, welche seitdem in der Menschheit heimisch geworden sind. Die Ausgießung des Heiligen Geistes ist die Geburtsstunde der christlichen Kirche. Am Pfingsttage hat sich der himmlische Christus als Herrn der Kirche offenbart. Er regiert sie seitdem und macht durch die Kraft des Heiligen Geistes die Menschen zu Anwärtern seines ewigen Reiches. Auch nehmen wir 1. Kor. 15, 6 in Anspruch als Offenbarung des auferstandenen Christus, und nehmen unseren Standort dieser Überlieferung gegenüber nicht nur bei einem Erleben seiner Jünger, sondern führen dies Erleben wie die andern Offenbarungen des Auferstandenen auf eine Tat Gottes an Christus zurück, in welcher wir ein Hereinragen von Kräften der zukünftigen Welt in diese irdische Welt erkennen.

Aber auch der Anschauung, welche Büchsel S. 228 ff. vertritt, kann ich nur in bedingter Weise zustimmen. Schon seine methodische Einstellung zu den Überlieferungen der Apostelgeschichte, wie übrigens auch schon vorher zu denen der Evangelien, vermag ich mir nicht anzueignen. Er urteilt, das Bild, welches Lukas in der Apostelgeschichte über die erste christliche Gemeinde in Jerusalem gegeben habe, könne nicht den Ausgangspunkt für Untersuchungen über die Frömmigkeit der Urgemeinde bilden. Es bedürfe der Sichtung und Stützung durch die kritische Arbeit des Historikers. Lukas habe

„selbstverständlich" den Pfingstbericht stilisiert. Jedenfalls bedürfe es einer ziemlichen Steigerung der geschichtlichen Anempfindung, um seinen Standort zu erreichen. Wir kennten die Urgemeinde nicht aus urkundlichen Nachrichten. Das Sicherste, was wir über sie aussagen könnten, gewännen wir auf indirektem Wege. Nämlich nur diejenigen Züge, welche bei allen einzelnen Gruppen des Urchristentums wiederkehren und sich mit dem verbinden lassen, was als unmittelbare Nachwirkung der Person und Arbeit Jesu zu verstehen sei, könnte auf die Urgemeinde zurückgeführt werden.

Das ist zwar ein Urteil, welches, z. T. noch viel schroffer, auch von anderen ausgesprochen wird. Dennoch tut es der Überlieferung der Apostelgeschichte Unrecht. Es wird ja wohl auch für das Neue Testament noch einmal die Zeit kommen, wo es nicht mehr zum guten Ton gehört, zunächst und vor allem seine Berichte skeptisch zu betrachten und in ihnen zunächst Gemeindedogmatik zu finden, sondern anzuerkennen, daß wir im Neuen Testament eine geschichtlich meist vortreffliche Überlieferung besitzen, und daß viel mehr große, gemeinsame, durch die ganze älteste Christenheit hindurchgehende und auf der ältesten apostolischen Verkündigung beruhende Grundlinien vorhanden sind, als man heute glaubt anerkennen zu dürfen.

Nicht darauf kommt es in unserem Falle an, daß das subjektive Element in der Berichterstattung des Lukas, was zweifellos vorhanden ist, zur Geltung gebracht wird, auch nicht darauf, daß zeitgeschichtlicher Einschlag in der Berichterstattung der Apostelgeschichte anerkannt wird: darüber dürfte in der heutigen Theologie keine Meinungsverschiedenheit bestehen. Vielmehr ist dies das Entscheidende, ob in dem Bericht des Lukas, hier also in seiner Überlieferung von der Ausgießung des Heiligen Geistes am Pfingsttage, eine Darstellung gegeben wird, welche die Tatsache der Gründung der christlichen Kirche geschichtlich begreiflich erscheinen läßt. Ich nehme es auch gegenüber anderer kritischer Stellungnahme in Anspruch, daß wir namentlich in den Petrusreden der Apostelgeschichte Überlieferungen aus der ältesten jerusalemischen Gemeinde besitzen, wie ich das in meiner Theologie des Neuen Testaments des Näheren begründet habe. Kein Späterer hätte dasjenige, was die älteste Ge-

meinde in ihrer Propaganda dem ungläubigen Judentum sagen mußte, treffender zum Ausdruck bringen können, als es in diesen Petrusreden geschehen ist. Sind uns daher diese Auseinandersetzungen und Reden als Petrusreden überliefert, und stammen sie nach ziemlich übereinstimmendem Urteil der Quellenforschung aus der jerusalemischen Gemeinde, so halte ich es für einen übertriebenen Skeptizismus, wenn man ihnen gegenüber eine so stark kritische Haltung einnimmt. Wir haben über die Gründung der christlichen Kirche keinen anderen Bericht als den der Apostelgeschichte. Aber das Bild, welches das Neue Testament von den Anfangszeiten der christlichen Kirche entwirft, bleibt unverständlich, wenn man ein Begebnis, wie die Ausgießung des Heiligen Geistes am Pfingsttage uns geschildert wird, ausschaltet. Die Macht des Heiligen Geistes muß einmal in überwältigender Weise über die Jünger Jesu gekommen sein und sie zu Zeugen ihres Herrn gemacht haben, welche keine Macht der Erde zu erschüttern vermochte. Es ist nicht einmal richtig, was Büchsel behauptet, daß die Ostergewißheit der Jünger die Grundlage ihres Geistempfangs gewesen sei. Wenigstens in dem Fall wäre dies Urteil zu beanstanden, wenn damit der Selbständigkeit der Pfingsterfahrung irgendwie Abbruch getan werden sollte.

Büchsel spricht aus, in der Pfingstüberlieferung trete das Zungenreden im Urchristentum zum ersten Male auf. In dem pneumatischen Element der Urgemeinde stecke ein gutes Stück Ekstatisches. Daß dies jetzt zum Ausbruch kam, sei bei der ungeheuren Erschütterung der Gemeinde durch die Erscheinungen des Auferstandenen begreiflich. Man hatte etwas erlebt, das zum Alltäglichen und Natürlichen im schroffsten Gegensatz stand. Über die Wirklichkeit, in der man sonst gelebt hatte und lebte, fühlte man sich erhoben. Da sei es verständlich, daß die Begeisterung die Formen der Ekstase annahm. So habe der Geistbesitz der Urgemeinde etwas, was mit der Ekstase verwandt sei. Der Mensch sei hinausgehoben aus der Welt, die ihn natürlicherweise umgebe. Er sei erfaßt von dem Auferstandenen, er besitze die Errettung von dem Gericht Gottes, das über der Welt schwebe.

In diesen Urteilen erblicke ich eine starke Konzession an die kritische Theologie, zu der Büchsel sich doch gewiß nicht rechnet.

Denn hier wird der Versuch gemacht, aus dem subjektiven Erleben der Jünger in der Zeit nach Ostern heraus die psychologische Grundlage für die „ekstatische" Pfingsterfahrung zu gewinnen. Die neutestamentliche Überlieferung von dem Begebnis des Pfingsttages dagegen geht von der Voraussetzung aus, daß von den Jüngern selbst ihre Begabung mit dem Heiligen Geist als etwas Neues, Unerhörtes, ihnen selbst Unbegreifliches, als eine direkte Wirkung des zu Gott erhöhten Christus verstanden worden sei. Auch Büchsel legt, wenn auch nicht in dem Maße wie K. L. Schmidt und andere, starken Nachdruck auf das Ekstatische der Pfingsterfahrung. Dies Moment liegt zweifellos vor. Es ist richtig, daß innerhalb der Urgemeinde das Zungenreden zum ersten Male am Pfingstfest aufgetreten ist. Allein sobald man dieser Seite der Pfingsterfahrung zuviel Bedeutung beilegt, kommt man in Gefahr, den Schwerpunkt des Ereignisses zu verschieben. Daß die Gabe des Zungenredens auch zu bedenklichen Erscheinungen führen konnte, hat die älteste Christenheit auch ihrerseits sehr bald erfahren. Was aber seit Pfingsten als eigentlich wirkende und tragende Kraft innerhalb der Gemeinde und der Kirche lebendig war, ist von dem Zungenreden unabhängig. Und darauf kommt es an, diese transzendente Macht des Heiligen Geistes richtig zu erfassen.

Allein sie wird nicht einmal richtig verstanden, wenn man sie als rein transzendent, als die Kraft des jenseitigen, himmlischen Lebens versteht. An diesem Punkte lenkt auch Büchsel wenigstens ein in die richtige Betrachtung. Er sagt S. 252: „Es ist gewiß geschichtlich richtig und wichtig, daß die wunderhaften, ekstatischen Wirkungen des Geistes, wie das Zungenreden, die Aufmerksamkeit zuerst am meisten auf sich gezogen haben, aber die Wirkungen des Geistbesitzes auf dergleichen zu beschränken, gibt ein geschichtlich falsches Bild. Der Übergang zwischen den wunderhaften und den sittlich-religiösen Wirkungen des Geistes ist ein fließender. Der Geist ist auch für die Urgemeinde wie für Jesus und das Alte Testament Gottes Geist. Den Geist haben, heißt mit Gott unmittelbar verbunden sein und deshalb geheiligt sein." Die straffe Verfolgung dieser zuletzt ausgesprochenen Gedanken hätte Büchsel weiter führen können, als es geschehen ist. Denn er erkennt auch an, daß der ur-

christliche Geistbesitz Bindung an Jesus ist, S. 249 f. Aber über ein schwebendes Verständnis kommt er nicht hinaus. Der Geistbesitz der Urgemeinde soll nach S. 264 ff. doch immer nur Glaubensbesitz sein. Man glaubt in gewissen ekstatischen Erlebnissen den für die letzten Tage verheißenen Geist erhalten zu haben. Aus diesem Glauben heraus wagte man nun auch, prophetische Fähigkeit zu beweisen, sich nun geheiligt zu wissen usw.

Meines Erachtens ist damit eine richtige Charakteristik der urchristlichen Frömmigkeit und der Erfahrungen des Geistes, welche sie gemacht hatte, nicht gegeben. Auch für die erste Gemeinde, nicht erst für Paulus, ist der Heilige Geist Christi Geist. Er wurde nicht nur vom himmlischen Christus geschenkt, er verband die Christen nicht nur mit dem himmlischen Christus und war nicht nur Kraft der zukünftigen Welt und wurde nicht nur in ekstatischen Formen erfahren, der Geist war für sie auch der Geist, der schon den irdischen Jesus erfüllt hatte, und stellte nunmehr das ganze irdische Leben und Wirken Jesu den Jüngern erst im rechten Lichte vor Augen. Daher ist der Geist von vornherein auch für die älteste Gemeinde nicht nur „auch" religiös-ethisch, sondern diese Seite ist von vornherein in der urchristlichen Geisterfahrung die durchschlagende gewesen, neben der das Ekstatische nur sekundäre Bedeutung hat. Der Nachdruck ihrer Erfahrung liegt darauf, was die Jünger durch die Verleihung des Heiligen Geistes geworden sind. Sie sind auch für ihr eigenes Bewußtsein in einer neuen Weise mit der Person und dem Willen Jesu verbunden worden.

Man denke, was die Jünger vor dem Pfingsttage waren und was nachher. Nicht die Erinnerung an das, was Jesus ihnen in seinem Erdenwirken gewesen war, nicht die Auferstehung Jesu hat den Jüngern Mut und Kraft gegeben, mit dem Evangelium vor das Volk zu treten, sondern die Macht des Geistes. Das Zungenreden war eine begleitende Äußerung des Geistes. Die Verkündigung selbst ist in ihrer Art nicht anders zu denken als es Paulus 1. Thess. 1, 5; 1. Kor. 2, 4 schildert. Sie geschah in Kraft und im Heiligen Geist und in großer Fülle. Die Personen der Verkündiger treten zurück, nicht menschliche Kunst und irdische Weisheit sprachen aus den Aposteln, sondern der Geist Jesu. Paulus hat den Geist

in innere Beziehung zum Wort gesetzt, die Sache selbst liegt auch schon vor ihm in der Urgemeinde vor.

Aus den dürftigen Berichten der Apostelgeschichte über das älteste Gemeindeleben ist auch heute noch zu ersehen, daß der Eindruck, welchen das Zusammenleben der ältesten Christen auf die ungläubigen Volksgenossen gemacht hat, ein tiefer und nachhaltiger gewesen ist. Ihr Gebetsleben, ihr Zeugnis von der göttlichen und göttlich beglaubigten Art der Person Jesu und die brüderliche Gemeinschaft ihres Lebens haben auch auf die Volksgenossen den Eindruck gemacht, daß sich in ihrer Mitte etwas Neues gebildet habe, vor dem sie mit Verwunderung standen. Denn der Heilige Geist hatte an den Gliedern der Urgemeinde vollzogen, was schon Jesus als Wiedergeburt bezeichnet hat. Das alles müssen wir als Wirkungen des Geistes betrachten. Speziell die sittliche Art des Geistes tritt heraus, Apg. 8, 18—23 und 5, 3. 9. Denn nur der hat teil an der christlichen Gabe des Geistes, der Buße tut und sein Herz vor Gott läutert. Die Sünde des Ananias und der Sapphira war es, daß sie sich in Widerspruch mit dem Geist Jesu gesetzt und sich einer unwahrhaftigen, heuchlerischen Handlung schuldig gemacht haben. Schon hier liegt die Anschauung vor, daß da kein Heiliger Geist wirksam ist oder werden kann, wo Unsittlichkeit und gottwidriges Wesen ist.

6. Die grundlegende Erfahrung des Geistes ist bei Paulus die gleiche wie in der Urgemeinde. Wie steht es nun mit der Erfahrung und der Anschauung des Apostels Paulus vom Heiligen Geist? Als erstes ist festzustellen, daß Paulus in allen grundlegenden Bezeugungen mit der ältesten Gemeinde übereinstimmt.

Paulus hatte es nicht mehr nötig wie die älteste Gemeinde, nachzuweisen, daß die Verleihung des Geistes der Erweis der Messianität Jesu, seiner Erhöhung zur Rechten Gottes, des Antritts seiner göttlichen Herrschaft über seine Gemeinde und des Anbruchs des messianischen Zeitalters sei. Aber diese christlichen Grundtatsachen stehen auch ihm fest und sind sein Ausgangspunkt. Das Evangelium ist ihm die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen. Der von Gott als Davidide in das menschliche Fleisch gesandte

Sohn ist als Sohn Gottes in göttlicher Vollmacht in Gemäßheit des ihm eignenden Heiligen Geistes seit seiner Auferstehung von den Toten eingesetzt worden, Röm. 1, 2ff. In der Fülle der Zeiten hat Gott seinen Sohn gesandt, Gal. 4, 4, auf die gegenwärtige Generation ist das Ende der Weltzeit eingetroffen, 1. Kor. 10, 11; 7, 31, als Ziel wird vor Augen gestellt, das Erbe des Reiches Gottes und Christi zu erlangen, Gal. 5, 21; 1. Kor. 6, 10; Eph. 5, 5. Auch Paulus kennt die enge Verbindung von Reich Gottes und Heiligem Geist, 1. Kor. 4, 20; Röm. 14, 17. Die dem Abraham, dem Stammvater des Volkes Israel verliehene Verheißung Gottes ist in der Sendung des Geistes in Erfüllung gegangen, Gal. 3, 14. Der Heilige Geist ist das Unterpfand des Erbes zur Erlösung zum göttlichen Eigentum, Eph. 1, 13f.; 2. Kor. 1, 21f. Der gegenwärtige Geistbesitz ist eine Angabe, welche die Fülle der Geistbegabung in der Zeit der Vollendung gewährleistet, Röm. 8, 23. Der Geist schreit in den Christen Abba, Vater, Gal. 4, 6, oder die Christen schreien Abba, Vater im Geiste, Röm. 8, 15. Der Geist legt ein Mitzeugnis ab, er ist Bürgschaft für die Gotteskindschaft der Christen, deren Vollendung eintreten wird, wenn der gegenwärtige Zustand der Vergänglichkeit abgelöst werden wird von dem Zustand der Herrlichkeit der zukünftigen Welt, Röm. 8, 18ff.

Dem Apostel ist es sicher, daß Gott die Thessalonicher erwählt hat, weil Gott ihn berufen und befähigt hat, unter ihnen in göttlicher Kraft und im Heiligen Geist und in großer Fülle zu verkündigen, und die Thessalonicher diesem Rufe Gottes gefolgt sind. Der Heilige Geist ist also auch an ihnen wirksam geworden. Sie haben das Wort trotz großer Trübsal mit der Freude des Heiligen Geistes aufgenommen, 1. Thess. 1, 5ff. Die galatischen Gemeinden erinnert er daran, daß sie den Geist auf Grund gläubigen Hörens des Evangeliums erhalten haben. Gott hat also so offensichtlich durch die Verleihung des Geistes an sie seine göttliche Macht und seinen göttlichen Heilswillen kundgetan, daß er von ihnen nicht hätte verkannt werden dürfen, Gal. 3, 1ff. Auch der korinthischen Gemeinde ruft er in das Gedächtnis zurück, wie er in ihrer Mitte mit der Botschaft des Evangeliums aufgetreten ist, 1. Kor. 2, 3ff. Seine Verkündigung bestand

nicht in der Überredungskunst menschlicher Weisheit, sondern in der Erweisung des göttlichen Geistes und der göttlichen Kraft. Ihr christlicher Glaube beruht also darauf, daß die Kraft Gottes an ihnen wirksam geworden ist.

Im Anschluß daran wird der Apostel zu Aussagen veranlaßt, welche uns tief in das Verständnis dessen einführen, was ihm Heiliger Geist ist. Es stellt den Geist dieser Welt dem Geiste Gottes gegenüber. Der Geist Gottes ist etwas von dem Wesen dieser Welt völlig Verschiedenes, für diese Welt Unfaßbares, in dieser Welt bis zum Ende der Zeiten, bis zum Anbruch des messianischen Äons nicht Heimisches. Den Christen aber ist er von Gott verliehen und ist ihnen die Quelle aller Erkenntnis bis zu den Geheimnissen der Tiefe Gottes. Der Geist ist das Zeugnis dafür, daß sich zwei Welten gegenüberstehen, diese Welt, welche der Vergänglichkeit anheimgegeben ist, und die göttliche, die himmlische Welt mit ihrer unaussprechlichen Herrlichkeit, in welche die Christen durch den Geist schon jetzt Einblick erhalten.

Auch Paulus hält wie die Urchristenheit jeden Christen für geistbegabt. Wer den Geist Christi nicht hat, ist nicht sein, Röm. 8, 9. Das neutestamentliche Predigtamt ist „Dienst des Geistes", es vermittelt den Geist an die Gläubigen, 2. Kor. 3, 8. Die ganze Christenheit, Juden und Heiden, Knechte und Freie, sind in einem Geiste zu einem Leibe getauft, alle sind mit einem Geiste getränkt worden, 1. Kor. 12, 13. Die Formulierung dieses Gedankens verrät zwar deutlich spezifisch paulinische Art. Nichtsdestoweniger ist die dabei zugrunde liegende Anschauung durchaus gemeinchristlich. Wie die Gnade des Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes, so wird die Gemeinschaft des Heiligen Geistes allen Christen gewünscht, 2. Kor. 13, 13. Es zieht sich durch die Briefe des Apostels die Anschauung hindurch, daß die Geistbegabung das charakteristische Merkmal der Christengemeinde im Unterschied von der nichtchristlichen Welt ist. Nicht ohne einen Seitenblick auf seine eigene jüdische Vergangenheit schildert er 2. Kor. 3, 14 ff., wie erst der „Geist des Herrn" die Verstockung Israels und die Decke hebt, welche für den ungläubigen Juden das Verständnis des Alten Testaments unmöglich macht. Dagegen erfährt der Gläubige die Machtwirkung des Herrn,

welcher der Geist ist, und jeder Christ schaut mit aufgedecktem Angesicht die Lichtherrlichkeit des Herrn wie im Spiegel.

Von hier aus ergibt sich auch, welches nach Anschauung der ältesten Christenheit das Verhältnis von Geist und Wort und Geist und Glaube ist. Es ist bereits im Alten Testament und im Judentum feststehende Anschauung, daß der Geist im Wort wirksam ist. Ich greife nur einiges heraus. Hos 9, 7 stehen synonym nebeneinander der Prophet und der Geistbegabte. Infolge der Inspiration durch den Geist Jahwes weissagt Ezechiel, Ezech. 11, 5 ff., vgl. Jes. 42, 1; 48, 16; 59, 21. Der Geist des Herrn, Jahwes, ruht auf dem Propheten, damit er den Elenden frohe Botschaft bringe, Jes. 61, 1 ff. An diese Prophetenstelle knüpft Jesus an und wendet sie auf seine Verkündigung an, Luk. 4, 17 ff. Jesu ganze Verkündigung ist geistgewirkt und geisterfüllt. Gott hat ihm den Geist ohne Beschränkung gegeben, Joh. 3, 34. Seine Worte sind Geist und Leben, Joh. 6, 63. In der Kraft des Heiligen Geistes, der über sie kommen soll, sind die Jünger berufen, Jesu Zeugen zu sein, Apg. 1, 8. So reden die Apostel am Pfingstfest, Apg. 2, 4 ff., so redet Stephanus in der Kraft des Heiligen Geistes, Apg. 6, 10, und auch Paulus weiß es nicht anders, als daß seine Verkündigung geistgewirkt ist, 1. Thess. 1, 5; 1. Kor. 2, 4 ff.; 2. Kor. 3, 6. 8; 4, 1 ff.; Röm. 15, 18 ff.; Eph. 6, 17. Das Verhältnis von Wort und Geist ist aber nicht so zu verstehen, daß Geist und Wort nebeneinander stünden, sondern der Geist erweist im Wort seine Wirkungskraft. Das Wort ist der Träger des Geistes, der Geist tritt im Wort an den Menschen heran.

Hier haben wir also eine große einheitliche biblische Linie. Speziell neutestamentlich ist die Frage nach dem Verhältnis von Geist und Glaube. Eine dogmatische Antwort auf sie werden wir nicht erwarten. Wohl aber läßt sich ein Urteil gewinnen, ob die Urgemeinde und Paulus den christlichen Glauben als geistgewirkt gedacht haben. Apg. 2, 38 gehen Glaube und Taufe dem Geistempfang voraus, Apg. 10, 44 ff. ist die Geistbegabung Wirkung der Predigt des Petrus, oder, da der Geist als Gabe Gottes vorzustellen ist, erfolgt die Geistbegabung im Zusammenhang mit der Verkündigung des Petrus vor der Taufe und ist wahrscheinlich als

Beginn des Glaubens zu denken. Nach Apg. 9, 31 beruhte das Wachstum der Gemeinde auf der christlichen Predigt, in der die kraftvolle und kraftgebende Zusprache des Heiligen Geistes zutage trat. Somit begegnet bereits in der Urgemeinde die Vorstellung, daß Geist und Glaubenswirkung im Menschen in innerer Verbindung stehen.

Auch bei Paulus ist nicht direkt ausgesprochen, daß der Geist den Glauben wirke. Gal. 3, 14 erscheint der Glaube als das Mittel, um, wie sonst die Rechtfertigung, so den verheißenen Geist anzueignen, vgl. Gal. 3, 2; Eph. 1, 13. Aber nach 1. Thess. 1, 5 f. haben die Thessalonicher die Verkündigung des Apostels aufgenommen „mit der Freude des Heiligen Geistes". In der gläubigen und freudigen Annahme ist der Heilige Geist wirksam geworden. Auch 1. Kor. 2, 5 sagt der Apostel von dem Glauben der Korinther, er bestehe auf Grund der geisterfüllten Verkündigung des Apostels, nicht in Weisheit der Menschen, sondern in der Kraft Gottes. Die Anschauung des Apostels ist also die: wo das Evangelium geistesmächtig verkündigt wird, fließt die Kraft des Geistes auf die Hörenden über und wirkt den Glauben. Ebenso erscheint der Glaube deutlich als geistgewirkt, wenn er 1. Kor. 12, 3 sagt: „Niemand kann sagen: Herr ist Jesus, außer im Heiligen Geiste," wenn er das Apostelamt „Dienst des Geistes" nennt, 2. Kor. 3, 6. 8, oder die Korinther einen Brief Christi, geschrieben mit dem Geiste des lebendigen Gottes auf die fleischernen Tafeln des Herzens, 2. Kor. 3, 3.

War der Heilige Geist nach der Erfahrung der ältesten Gemeinde etwas, was mit Macht, überwältigend, plötzlich, ohne menschliches Zutun über sie gekommen war, als etwas Göttliches, welches nun aber als mächtiger, neuer Antrieb in ihnen wirkte, als göttlicher Antrieb, dem sie sich nicht entziehen konnten, so haben wir bei Paulus ganz ähnliche Aussagen. Gott hat seinen Geist in die Herzen der Menschen *gesendet*, Gal. 4, 6, ihn *dargereicht*, Gal. 3, 5, er *gibt* ihn den Christen, 1. Thess. 4, 8; 2. Kor. 1, 22; 5, 5; Röm. 5, 5, die Christen *empfangen* ihn, Gal. 3, 2. 14; 1. Kor. 2, 12; 2. Kor. 11, 4; Röm. 8, 15. In Gal. 3, 4: „habt ihr so Großes vergebens erfahren?" *(τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῇ;)* liegt sogar die Vorstellung einer leidentlichen Erfahrung der Geistbegabung

vor. Die Geistverleihung wird als etwas Passives vorgestellt. Das ist doch auch der Gedanke, welcher vorschwebt wenn Paulus Gal. 5, 18; Röm. 8, 14, von einem Getriebenwerden durch den Geist spricht, von einem Gesetz, dem der Christ durch den Geist unterworfen wird. Sehr charakteristisch ist auch die Aussage des Apostels Gal. 5, 17: „Das Fleisch begehrt wider den Geist, der Geist aber wider das Fleisch. Diese Mächte widerstreiten einander, damit ihr nicht tut, was ihr wollt." Fleisch und Geist werden als um das Ich des Menschen kämpfende Mächte gedacht. Jede will den Menschen unter ihre unbedingte Botmäßigkeit bringen. Der Mensch ist dann nicht mehr das handelnde Subjekt, sondern diejenige der beiden Mächte, welche den Sieg davongetragen hat. Das ist zwar nicht das letzte Wort des Apostels. Er kennt als Christ die überragende Macht des Geistes im menschlichen Herzen. Aber der Geist ist ihm doch eine gebietende, von außen in den Menschen eingehende Macht, die dem Ich des Menschen nicht ohne weiteres Einheit wird, sondern auch eine gewisse Selbständigkeit bewahren kann, vergl. Röm. 8, 16. 26 ff.; 1. Kor. 14, 14.

Auch darin stimmt Paulus mit der Urgemeinde überein, daß der Geist seinen Ursprung nicht in Christus, sondern in Gott hat. Gott ist es, welcher den Geist seines Sohnes in die Herzen der Gläubigen sendet, Gal. 4, 6, aber eben den Geist seines Sohnes, denn auch von Paulus wird die Geistverleihung auch auf den Heilswillen und die göttliche Macht Christi zurückgeführt. Gott gießt seinen Heiligen Geist reichlich aus durch Vermittlung unseres Heilandes Jesus Christus, Tit. 3, 6. Die Christen sind ein Brief, welchen Christus durch die Vermittlung der Apostel mit dem Geist des lebendigen Gottes schreibt, 2. Kor. 3, 3. Röm. 8, 9 wechseln ab die Ausdrücke „Geist Gottes" und „Geist Christi". Auch Phil. 1, 19 spricht Paulus einfach vom Geist Christi.

Man kann noch anderes anführen, worin Paulus offenbar ohne weiteres die gleichen Anschauungen vom Geiste vertritt wie die Urgemeinde. Der Überschwang der Kraft Gottes ist in ihm, 2. Kor. 4, 7. Gott hat ihm die Gnade verliehen, daß er Opferpriester Jesu Christi an die Heiden sein darf, der das Evangelium Gottes priesterlich verwaltet, auf daß die Darbringung der Heiden vor Gott wohl-

gefällig sei, geheiligt im Heiligen Geiste, Röm. 15, 15 f. Das heißt mit anderen Worten, Gott selbst hat ihm das Apostolat verliehen. Mit dem ganzen Bewußtsein der ihm damit geschenkten Würde nennt sich ja Paulus auch den Galatern gegenüber Apostel, nicht von Menschen, noch durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott den Vater, der ihn von den Toten auferweckt hat, Gal. 1, 1, ähnlich Röm. 1, 1. Gott hat ihn aber als Apostel Christi auch nach außen hin beglaubigt, so daß er hinter den andern Aposteln keineswegs zurücksteht. Denn die Zeichen eines Apostels sind von ihm durch die Kraft Gottes verrichtet worden, in Zeichen, Wundern und Kraftwirkungen, 2. Kor. 12, 11 f.; Röm. 15, 18. Sein Wort und seine Verkündigung geschieht im Erweise des Geistes und der Kraft, 1. Kor. 2, 4; 1. Thess. 1, 5. Redet doch Christus durch ihn, Christus aber hat göttliche Macht, 2. Kor. 13, 3 f. Auch besonderer Gaben ist er durch die Kraft des Geistes gewürdigt. „Ich danke Gott, ich rede mehr als ihr alle in Zungen," 1. Kor. 14, 18. Gelegentlich kommt er, wenn auch ungern, auf die Gesichte und Offenbarungen zu sprechen, deren er gewürdigt worden ist. Er ist entrückt worden bis in den dritten Himmel, bis in das Paradies, und hat unaussprechliche Worte gehört, 2. Kor. 12, 2 ff. Gott hat ihn nicht nur mit der Zungenrede begabt, sondern ihn auch befähigt, in einer Offenbarung, einer Erkenntnis, einer Prophetie, einer Lehre in der Gemeinde aufzutreten, 1. Kor. 14, 6. Göttliche Offenbarungen sind es in entscheidenden Stunden seines Lebens gewesen, denen er Folge geleistet hat, Gal. 2, 2; Apg. 16, 9.

7. Die Eigenart der Geisterfahrung des Paulus. In allem bisher über die paulinische Anschauung vom Geist Gesagten findet sich nichts, was nicht entweder direkt mit der urchristlichen Geisterfahrung übereinstimmte oder unmittelbar aus ihr abgeleitet werden kann. Und doch ist die theologische Betrachtung von einem richtigen Gefühl geleitet gewesen, wenn sie nicht bereit war, die paulinischen Aussagen über den Geist auf eine Stufe mit den anderen urchristlichen Aussagen zu stellen. Denn bei Paulus liegen ohne Zweifel Besonderheiten vor, allein schon, wenn er nur einfach seine Geisterfahrung beschreibt, geschweige, wenn er sie unter theologische Beleuchtung stellt.

Der heutige Leser der paulinischen Briefe wird von der wunderbaren Kraft und Tiefe ergriffen, mit welcher der Apostel zum Ausdruck bringt, was der Geist in ihm gewirkt hat. In keiner anderen neutestamentlichen Schrift, von keiner anderen christlichen Persönlichkeit ist jemals etwas Ähnliches gesagt worden.

Paulus hat sich durch den Heiligen Geist in die Sphäre eines neuen, göttlichen Lebens versetzt gefühlt. Das neue Leben läßt vor ihm diese ganze Welt versinken, löscht der Sünde Macht und des Todes Schrecken, tötet sein bisheriges Sein, versetzt ihn in Zusammenhang mit der himmlischen Welt und eröffnet ihm Seligkeiten, die einem Menschen unfaßbar sind. In der Kraft des ihn erfüllenden Gottesgeistes erlebt er, was kein Auge geschaut, kein Ohr gehört hat, was in eines Menschen Herz nicht gekommen ist. Menschen- und Engelzungen reichen nicht zu, die Wonne dieses Seligkeitsgefühls zu schildern. Der Geist wird ihm zu einer Kraft der Offenbarung, welche ihm die Tiefen der Gottheit erschließt. Diese Himmelskraft wirkt Wunder durch seine Hand und macht ihn, den gebrechlichen Mann, zu einem machtvollen Werkzeug Gottes. Über seinen eigenen Geist und sein eigenes Verständnis greift die neue Lebensmacht hinaus. Sie seufzt und betet in ihm in den Stunden der Schwachheit, ruft in ihm Abba, Vater, und vergewissert ihn der Fülle der himmlischen Herrlichkeit, die Gott denen bereitet hat, die ihn lieben. Der natürliche Mensch in ihm wird getötet oder doch zu Tode getroffen. An seiner Stelle wird lebendig und wächst heran ein neues Ich, welches aus der himmlischen Welt seine Kraft schöpft. Er fühlt sich als eine neue Kreatur. Das Alte ist vergangen, es ist neu geworden. Ein sittliches Lebensideal steht ihm vor Augen, welches berufen ist, diese ganze verlorene Welt mit neuen Kräften, mit der Kraft des heiligen, göttlichen Geistes zu durchdringen. Doch ist noch ein doppeltes Lebensbewußtsein in ihm, der alte und der neue Mensch ringen noch in ihm. Aber er weiß, der Kampf endigt mit der völligen Besiegung und der endgültigen Vernichtung des alten Ich. Denn Gottes Geist ist stärker als alle gottfeindlichen Mächte.

Diese Tiefe der Erfahrung des Geistes hat nicht in irgendeiner Spekulation ihren Grund, sondern in der Lebenserfahrung des

Apostels. Die älteren Apostel haben in jahrelanger irdischer Lebensgemeinschaft mit Jesus gestanden und damit schon unter dem Einfluß der Kraft des Geistes, der in Jesu Leben und Berufswirken zutage trat. Daher ist ihre Geistbegabung am Pfingsttag zwar auch für sie etwas Neues gewesen, was in ihr Leben eintrat, sie erfuhren den Geist als göttliche, sie um- und neuschaffende Kraft, als Gabe des himmlischen Christus; aber es bestand doch für sie eine enge Verbindung der Pfingsterfahrung mit dem, was sie an dem irdischen Jesus gesehen und durch ihn erfahren hatten.

Nicht so Paulus. Der himmlische Christus ist es gewesen, welcher sich ihm offenbarte und ihn zu seinem Jünger und Apostel machte. Die Licht- und Lebensfülle dieses Christus ist in jener entscheidenden Stunde seines Lebens auf ihn übergeströmt. Er hat es selbst ausgesprochen, daß er bei seiner Bekehrung auf dem Angesicht Christi den Lichtglanz Gottes hat leuchten sehen, und daß diese göttliche Lichtherrlichkeit Christi in sein Herz hineingestrahlt ist, 2. Kor. 4, 6.

Von dieser Lebenserfahrung Christi ist die paulinische Erfahrung und Anschauung vom Heiligen Geiste abzuleiten, von hier aus wird sie aber auch in ihrer Eigenart gegenüber der der älteren Apostel verständlich. Haben auch diese dem auferstandenen Christus göttliche Prädikate beigelegt, so treten diese bei Paulus noch stärker hervor. Denn der ihn beherrschende Eindruck ist der des auferstandenen und himmlischen, nicht der des auf Erden wandelnden und wirkenden Christus. Es wäre einseitig und falsch, die irdische Seite im paulinischen Christusbild beiseite zu stellen oder ganz zu ignorieren, aber die ganze Glaubensinnigkeit des Apostels ist doch in dem Leben und Wesen des erhöhten Christus verankert. Was dieser Christus ist, muß sein Jünger auch werden. Wie Christus durch das Kreuz zu himmlischer Herrlichkeit hindurchgegangen ist, so muß auch der an ihn Gläubige sich von dieser Welt lösen, schon hier im irdischen Leben den Kräften der himmlischen Welt allein Raum geben und dem Kommen des himmlischen Äons sehnsüchtig entgegenharren.

Paulus nennt den göttlichen Christus ein Ebenbild Gottes, 2. Kor. 4. 4; Kol. 1. 15, und Gotteskraft, 1. Kor. 1, 24, so auch den „Herrn der Herrlichkeit", *(τὸν κύριον τῆς δόξης)* 1. Kor. 2, 8.

Damit bezeichnet er die Erscheinungsform des himmlischen Christus. Denn in der Lichtherrlichkeit *(δόξα)* wird der Geist auch sinnlich wahrnehmbar. Ist aber die Lichtherrlichkeit die Erscheinungsform des Geistes, so liegt auch da, wo Paulus von Gottes, Eph. 1, 17, oder Christi, 2. Kor. 4, 4, Lichtherrlichkeit spricht, die Vorstellung ihres pneumatischen Wesens zugrunde. Christus als Herr der Lichtherrlichkeit vermittelt dies sein pneumatisches Wesen auch an die Seinen, 2. Thess. 2, 14. Daher nennt ihn der Apostel auch „lebenspendenden Geist" *(πνεῦμα ζωοποιοῦν)*, 1. Kor. 15, 45. An Christus, dem lebenspendenden Geist, hat Paulus Quelle und Erkenntnis des Geistes. Das, was Gottes Geist ist, hat und kennt Paulus als solches durch die Person Christi.

Der Apostel hat den Heiligen Geist als das eigentliche Lebensprinzip, als das konstituierende Element der Person Christi bereits in dessen irdischem Dasein betrachtet, Röm. 1, 3 f.; 8, 3. Dieser heilige Geist der Person Christi ist zu voller Machtentfaltung gekommen, nachdem Christus mit der Auferstehung von den Toten die Hemmung abgestreift hatte, welche aus der Verbindung mit dem menschlichen Fleisch folgte. Diejenige Aussage des Apostels aber, in welcher am kürzesten und deutlichsten zusammengefaßt ist, wie eng seine Vorstellung vom himmlischen Christus mit der vom Heiligen Geist zusammenhängt, haben wir 2. Kor. 3, 17: „Der Herr ist der Geist" *(ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν)*. Der himmlische Christus als der über den Gläubigen waltende Herr ist das in der Christenheit wirkende Pneuma. Wer sich zu Christus bekehrt, wer dem himmlischen Christus untertan wird, erfährt ihn als den Heiligen Geist, der ihn von aller Knechtung frei macht und schon hier einen Umwandlungsprozeß in ihm beginnt durch die Kraft des göttlichen, des Heiligen Geistes.

Diese Aussage ist aber durchaus eine Glaubensaussage, erwachsen aus der persönlichen Christuserfahrung des Apostels. Daher muß jedes Verständnis derselben fehlgreifen, welches sie irgendwie aus Vorstellungselementen ableiten will, die dem Apostel aus außerchristlichen Anschauungen zugeflossen wären. Ist dies Wort vom Apostel doch auch geprägt worden in der Auseinandersetzung mit der jüdischen Religion und zum Erweis seines apostolischen Zeugnisses von dem Christus, den das Judentum verworfen hatte. Paulus

hätte nicht erwarten können, daß sein Zeugnis und seine Beweisführung auf ungläubige oder gläubige Volksgenossen irgendwelchen Eindruck gemacht hätte, wenn er sich nicht bewußt gewesen wäre, von Voraussetzungen aus zu argumentieren, welche jene mit ihm teilten.

Von diesem Verständnis des Wortes „der Herr ist der Geist" aus eröffnet sich auch das Verständnis der großen und zusammenfassenden Erörterung, welche Paulus 1. Kor. 12—14 über die christlichen Geistesgaben gegeben hat. Paulus verrät hier mit einigen Wendungen Spuren der populären Betrachtungsweise seiner Zeit, so, wenn er die Korinther 14, 12 „Eiferer um Geister" nennt und 14, 32 sagt, die Geister der Propheten seien den Propheten untertan. Es mag auch immerhin möglich sein, was Gunkel S. 66 behauptet, daß viele unter den Korinthern die Glossolalie für die alleinige Äußerung des Geistes gehalten haben, obwohl dagegen spricht, daß die Aufzählung der verschiedenen Geistesgaben 12, 4 ff. und 14, 6 den Korinthern gewiß nicht eine neue Mitteilung darüber gewesen sind, daß der Geist auch anderes wirke als Glossolalie. Für sehr unwahrscheinlich aber muß es gehalten werden, daß diese bei den enthusiastischen Korinthern mögliche Verengerung überhaupt in den ersten Gemeinden weite Verbreitung gefunden hätte. Die Belehrungen über die Geisteswirkungen im ersten Korintherbrief gibt der Apostel aus seinem apostolischen Bewußtsein heraus, in der Überzeugung, damit zu entwickeln, was christlicher Gemeinglaube sei oder aus demselben abgeleitet werden müsse. Denn er ist allerdings der Meinung, Grundsätze auszusprechen und zu begründen, die so deutlich von den Gemeinden bisher noch nicht erkannt und angewendet worden sind. Beruft er sich doch 14, 37 f. ausdrücklich darauf, daß die von ihm gegebenen Belehrungen und Anordnungen von jedem Propheten oder Pneumatiker als Gebot des Herrn würden anerkannt werden. Ebenso beginnt die Erörterung mit dem Hinweis auf die im Heiligen Geiste erfolgende Anrufung Jesu als des Herrn, 12, 3. Der Jesus aber, den er verkündigt, ist kein anderer als der, von dem die ganze christliche Kirche Zeugnis ablegt.

Paulus stellt an die Spitze den Satz, daß es Verschiedenheiten der Gnadengaben gibt, daß sie alle aber von demselben Geist gewirkt

sind; Verschiedenheiten der Dienstleistungen, die alle ihre Wurzel und ihren Grund in dem himmlischen Kyrios haben, Verschiedenheiten der Kraftwirkungen, welche alle und in allen der eine Gott wirkt. Schon damit zeigt er, daß ihm die Christenheit, insbesondere jede christliche Gemeinde, als ein vielgegliederter Organismus vorschwebt, in welchem jeder einzelne Teil seine besondere Aufgabe hat. Aber es ist die Gemeinde Gottes. Gottes Wille soll in ihr zur Verwirklichung kommen. Der Dienst, den die einzelnen verrichten, ist ein Dienst im Sinne und nach dem Willen des himmlischen Christus, dessen Wille in seiner irdischen Berufsführung ja deutlich genug zum Ausdruck gekommen ist. Diese Dienstleistungen aber in ihrer Verschiedenheit auszuführen, befähigt der Heilige Geist.

Hiernach werden die Wirkungen Gottes, Christi und des Heiligen Geistes in ihrer Verbundenheit betrachtet. Aber das geschieht so, daß nun im Folgenden, V. 7—11, näher auseinandergelegt wird, wie verschieden die einzelnen Gaben sind, welche der Heilige Geist den einzelnen Gläubigen verleiht. Was in der christlichen Gemeinde zu deren innerem Aufbau durch die einzelnen Gemeindeglieder geschieht, das ist alles Gabe des Heiligen Geistes. Aber nun hätte Paulus hier schon ein ähnliches Wort schreiben können wie 2. Kor. 3, 17, nur mit Umdrehung des Subjekts und des Prädikats: „Dieser Heilige Geist ist der Herr." Denn V. 12 nennt er den christlichen Organismus, dessen einzelne Glieder in ihrer christlichen Betätigung und durch dieselbe sich zur Einheit zusammenschließen sollen: „Christus". Was der Heilige Geist in den Einzelnen zur Erbauung des geistlichen Leibes wirkt, das ist für den Apostel im Grunde aus dem Wesen Christi genommen. Sind doch, V. 13, alle Christen in einem Geiste zu einem Leibe getauft worden, und alle sind mit einem, dem Heiligen Geiste, getränkt worden.

Das sind paulinische Gedanken. Der Stempel des Geistes des Paulus ist ihnen unverkennbar aufgedrückt. Hier spricht die paulinische Glaubensinnigkeit zu uns, die in dieser Form in keinem der anderen Apostel lebendig gewesen ist. Und doch ist es keine neue christliche Erkenntnis, welche Paulus vorträgt. Man würde sie nicht einmal richtig mit Weiterbildung der urchristlichen Anschauung bezeichnen. Nur das ist die Größe des Apostels, daß er begrifflich

klar herausgearbeitet hat, welches die Kraft des Christusglaubens ist und wie weit und tiefreichend die Wirkungen des Heiligen Geistes sind. In der apostolischen Gemeinde vor Paulus und zur Zeit des Paulus suchen wir vergebens nach Spuren ähnlicher Entwicklungen religiöser und praktisch-kirchlicher Ordnungen. Aber den Apostel Paulus zwangen die Verhältnisse der Gemeinden, welche er ins Leben gerufen hatte, zur Schaffung solcher Ordnungen. Die Tiefe seiner Glaubenserfahrung Christi befähigte ihn zu solcher apostolischen Aufgabe. In allen diesen Dingen aber würden ebenso die älteren Apostel geurteilt haben, daß Paulus den Sinn Christi erkannt habe. Die beiden Grundsätze, die er entwickelt, 1. alles, was in der Gemeinde geschieht, muß zur Erbauung des geistlichen Leibes Christi geschehen. 2. alles, was geschieht, muß in Ordnung geschehen, sind aus dem Geiste Christi heraus aufgestellt.

Sagt Paulus: „Das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus hat dich befreit von dem Gesetz der Sünde und des Todes," Röm. 8, 2, so heißt das, daß der Heilige Geist im Christen eine Lebensmacht ist, die ihn so stark und fest mit dem Leben und Wesen Christi verbindet, daß er von ihr nicht mehr loskommt, sondern daß sie wie ein Starker in ihm wirkt, ihr Wille der seinige wird und er dadurch von aller Knechtung der Sünde und des Todes loskommt, unter deren Elend er im bisherigen Leben gelitten und geseufzt hat. Bringt doch der Geist die Kraft Gottes in das Menschenherz, 1. Kor. 2, 5. Daher ruft dieser Gottesgeist eine bestimmte Lebensrichtung im Menschen hervor, ein „Sinnen" *(φρόνημα)*. Der geistbegabte Mensch trachtet danach, aus dem Stande der Feindschaft mit Gott herauszukommen, mit ihm in Frieden zu leben und an dem Leben Gottes Anteil zu erhalten, Röm. 8, 6. Der Geist schärft das Gewissen, Röm. 9, 1, führt zum rechten Gottesdienst, Röm. 1, 9, erfüllt mit Gerechtigkeit, Friede und Freude, Röm. 14, 17, mit sanftmütiger Gesinnung, 1. Kor. 4, 21; Gal. 6, 1, mit Eintracht, Phil. 1, 27, mit Liebe, Röm. 15, 30; Kol. 1, 8, ist die Wurzel aller christlichen Tugenden. Gal. 5, 22 nennt Paulus im Gegensatz zu den „Werken des Fleisches", deren Tun des Reiches Gottes verlustig macht, als Frucht des Geistes: Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Enthaltsamkeit.

Das sind allerdings Geisteswirkungen, von denen wir nicht nachweisen können, daß das Judentum und die ältesten christlichen Gemeinden sie als solche gewertet hätten. Doch werden die ältesten Christen den paulinischen Anschauungen und Beweisführungen ohne weiteres haben zustimmen können. Denn eine gegensätzliche Betrachtungsweise bestand ja bei ihnen nicht.

Das menschlich und unmittelbar Ergreifendste über den Heiligen Geist als die Grundkraft des echten religiös-sittlichen Lebens hat der Apostel aber 1. Kor. 13 ausgesprochen, trotzdem in diesem Kapitel das Wort Geist nicht vorkommt. Es ist das Hohelied der Liebe, der weltüberwindenden Gottesmacht, welche bleiben wird, wenn Glaube und Hoffnung nicht mehr sein werden und alles Stückwerk hinfällig geworden sein wird. Die Liebe ist dem Apostel die zentrale Betätigung des Gottesgeistes, ja sie ist das eigentliche Wesen des Heiligen Geistes. „Gott ist Geist" und „Gott ist Liebe" sind im Grunde nicht nur für Johannes, sondern auch für Paulus identische Sätze. Das Urbild der Liebe aber, die Paulus in diesem Lobpreis schildert, ist der irdische Jesus. Der heilige Gottesgeist, die heilige Gottesliebe in der geschichtlichen Person Jesu hat dem Apostel so tief das Herz bewegt, daß er diesen Hymnus singen konnte, welcher der Menschheit ein wahrhaft göttliches Lebens- und Liebesideal vor Augen stellt.

8. **Andere Versuche des Verständnisses der paulinischen Geistlehre.** Mit den gegebenen Darlegungen ist die Grundlage zur Stellungnahme gegenüber anderen Erklärungsversuchen gewonnen.

H. H. Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch, 1878, hat die Hypothese vertreten, der Apostel habe seine Lehre von den sittlich-religiösen Wirkungen des Geistes dem Alten Testament entlehnt. Daran ist richtig, daß bereits das Alte Testament Aussagen enthält, in denen der Geist auch als eine den Menschen nach der religiös-sittlichen Seite beeinflussende Macht ist und in der messianischen Zeit eine Erneuerung durch die Kraft des Geistes Gottes erwartet wird. Diese Anschauung wird dem Apostel nicht unbekannt gewesen sein, da ja doch auch Jesus und die anderen Apostel auf sie Bezug genommen haben. Aber die

eigentliche Wurzel der pauliniſchen Geiſtlehre ſind altteſtamentliche Anſchauungen nicht. Nur aus der tiefſten religiöſen Lebenserfahrung des Apoſtels kann ſeine Geiſtlehre verſtanden werden.

Der von mir hier und in der Hauptſache auch bereits in meiner Theologie des Neuen Teſtaments vorgetragenen Anſchauung nahe ſteht J. Gloël, Der Heilige Geiſt in der Heilsverkündigung des Paulus, 1888. Er behauptet, daß auch in dem grundlegenden Zeugnis des Herrn und ſeiner erſten Apoſtel eine Würdigung der ſittlich beſtimmenden Wirkſamkeit des Geiſtes nicht gefehlt habe. Nach der Darſtellung der Apoſtelgeſchichte erſcheine, wenn auch der Geiſt vorwiegend in ſeiner charismatiſchen Wirkung gekennzeichnet werde, die Pfingſtausgießung des Geiſtes als die grundlegende Tatſache, auf die der geſamte Beſtand und der geſamte Charakter der chriſtlichen Gemeinde zurückgehe. Das ſind Sätze, denen ich der vorangehenden Erörterung zufolge wohl zuſtimmen kann. Nur iſt das von Gloël zur Beweisführung verwendete Material zu dürftig, und infolgedeſſen müſſen auch die aufzuſtellenden Behauptungen voller gefaßt und erweitert werden. Denn der Einfluß des Alten Teſtaments und ſodann 1. Petr. 1, 2; Joh. 3, 5 f. und Apg. 2, 42—47; 4, 31 f.; 6, 5; 11, 24 ſind nur ein Teil des in Betracht kommenden wiſſenſchaftlichen Materials. Die pauliniſche Geiſtlehre hat einen viel breiteren Untergrund.

Weſentlich abweichend iſt die Hypotheſe H. Gunkels. Er nimmt einen nicht unweſentlichen Unterſchied zwiſchen der Auffaſſung vom Geiſt in der älteſten Gemeinde und bei Paulus an. Nach ſeiner Meinung iſt für die Urgemeinde der Geiſt die übernatürliche Kraft, welche von Gott durch Chriſtus den Gläubigen geſandt iſt und in denſelben Wunder wirkt. „Wirkungen des Geiſtes ſind diejenigen geheimnisvollen Machtwirkungen auf dem Gebiete des menſchlichen Lebens, welche in irgendeiner Beziehung zum Leben der chriſtlichen Gemeinde ſtehen, welche jedenfalls keinen Schaden dem Menſchen zufügen, die häufig unter ausdrücklicher Nennung des Namens Gottes oder Chriſti geſchehen und in allen Fällen nur ſolche Menſchen betreffen, welche der Verbindung mit Gott nicht unwürdig ſind," S. 43. Gunkel führt weiter aus: Auch für Paulus iſt dasjenige eine Wirkung des Geiſtes, worin ſich eine unerklärbare Gewalt zeigt,

das geheimnisvoll Mächtige. Das ganze Leben der Christen offenbart eine gewaltige, überweltliche, göttliche Kraft, ist eine Wirkung des Geistes. Und doch vollzieht Paulus eine große Wendung in dem Verständnis des Geistes. Das Urchristentum hat einige bestimmte außerordentliche Erscheinungen als Wirkungen des Geistes betrachtet. Dies Urteil fällt Paulus über das ganze christliche Leben. „Die Gemeinde also hält für pneumatisch das Außerordentliche im Christenleben; Paulus das Gewöhnliche; jene das Einzelnen Eigentümliche, Paulus das allen Gemeinsame; jene das abrupt Auftretende, er das Stetige; jene einzelnes im Christenleben, er das Christenleben selbst. Damit war zugleich eine ganz andere, unendlich höhere Schätzung des christlichen Wandels gegeben" S. 75.

Gunkel hat mit seiner Hypothese viel Beifall gefunden, unter dem Einfluß der herrschenden Meinung von der Originalität und der entscheidenden theologischen Bedeutung des Paulus innerhalb des Urchristentums. Diese Bedeutung ist allerdings nicht gering anzuschlagen. Auf Paulus sind eine Reihe von theologischen Gedanken und Prägungen zurückzuführen, welche seitdem in der christlichen Kirche herrschend geblieben sind. Auch ist er der erste christliche Theologe gewesen, welcher eine Auseinandersetzung des jungen Christentums mit der jüdischen Religion und bedeutsamen religiösen und philosophischen Strömungen innerhalb der damaligen griechisch-römischen Welt vollzogen hat. Aber es ist hohe Zeit, die Baurschen Konstruktionen des apostolischen Zeitalters endgültig aufzulösen und dem Apostel Paulus damit diejenige Stellung innerhalb des Urchristentums anzuweisen, welche ihm in Wahrheit zukommt. Auf dem Gebiete des eigentlichen christlichen Glaubens kommt dem Apostel Paulus keine schöpferische Bedeutung zu. Da steht er durchaus in einer Linie mit der Gemeinde, in deren Reihen er eingetreten ist. Diese hätte ihn überhaupt nicht ertragen, hätte sie nicht anerkennen müssen, daß er mit ihr auf gleichem Glaubensgrund stehe. Was Heiliger Geist ist und wie er wirkt, hat nicht erst Paulus die christliche Kirche gelehrt, sondern das hat die Urgemeinde seit der Ausgießung des Heiligen Geistes am Pfingsttage gewußt, wenn sie es auch theologisch und praktisch noch nicht mit Vollkommenheit und

Sicherheit auszugestalten verstanden hat. Auch sie hat bereits die Erfahrung des Heiligen Geistes eng mit der Erinnerung an die geschichtliche Wirksamkeit Jesu und an die alttestamentliche Verheißung von der Geistbegabung in der messianischen Zeit verknüpft.

Hier mag die Besprechung der Auffassung Büchsels angefügt werden, da er sich in gewisser Hinsicht mit Gunkels Theorie berührt. Büchsel leugnet zwar, daß erst Paulus religiöse und sittliche Wirkungen vom Geist abgeleitet habe. Er verrate gar kein Bewußtsein davon, eine andere Geistvorstellung zu haben als die Urgemeinde, S 252. Aber die Art von Christentum und die Auffassung vom Christentum, kraft deren Paulus seine Zeitgenossen überragte, bestand darin, daß er das ganze Christentum als pneumatische Frömmigkeit besaß und verstand (S. 442 ff.). Wohl gehörte Geistbesitz zum Christentum, solange es bestand. Aber vor und neben Paulus war das Pneumatische nur mehr oder minder ein Bestandteil des Christentums neben anderen, es beherrschte das Christentum nicht. Bei Paulus war das gesamte Christentum pneumatisch. Daher hat erst er die nichtchristliche Frömmigkeit als geistlos, als fleischlich beurteilt. Schon der Täufer und Jesus hätten jeden Menschen als der göttlichen Vergebung bedürftig beurteilt. Aber Paulus habe aus dem, was bei Jesus gelegentlich ausgesprochen sei, ein Gesamturteil über den Menschen gemacht. Paulus habe, da er den Geistbesitz zum beherrschenden Faktor der gesamten Frömmigkeit machte, den ganzen heiligen Ernst, mit dem die Auslegung des Gesetzes im Sinne des Liebesgebotes Heiligkeit vom Menschen verlangte, in den Geistgedanken selbst gelegt. Weil bei Paulus auf den Geistgedanken ein anderer Ton fiel als vorher, mußte auch auf die Heiligkeit des Geistes ein anderer Ton fallen als bisher. „Man verkleinert die Bedeutung des Paulus für den Geistgedanken, wenn man urteilt, Paulus habe den Geistgedanken versittlicht; er hat mehr getan, er hat den Geist zum beherrschenden Faktor der christlichen Frömmigkeit gemacht und deshalb, um den sittlichen Charakter der Frömmigkeit festzuhalten, die Heiligkeit des Geistes in einer ganz neuen Weise betonen müssen. Die Ablehnung des Gesetzes als Lebensnorm stellte Paulus vor die Aufgabe, im Rahmen pneumatischer Frömmigkeit einen Ersatz für das Gesetz zu schaffen, und das geschah eben durch

die Betonung der Heiligkeit des Geistes und der Liebe als der Hauptwirkung des Geistes" (S. 446).

Der Anerkennung Büchsels, daß Paulus kein Bewußtsein verrate, eine andere Geistvorstellung zu haben als die Urgemeinde, kann man sich nur freuen Denn die paulinischen Briefe zeigen deutlich, daß er sich mit seiner Geistlehre in Übereinstimmung mit der christlichen Gemeinde vor ihm gewußt hat. Daran ändert auch 2. Kor. 11, 4 nichts. Man kann auch sagen, daß für Paulus das gesamte Christentum pneumatisch gewesen ist. Aber nun verallgemeinert Büchsel in, wie mir scheint, ungerechtfertigter Weise. Die Geistlehre ist bei Paulus nur eine der Vorstellungen, in denen sich ihm der christliche Glaube verkörpert. Die wichtigste Parallele ist seine Lehre vom Christus, Christus in uns und wir in Christus oder die Lehre von der Anteilnahme der Gläubigen an dem Auferstehungsleben Christi. In dieser Vorstellung kann er ebenso zum Ausdruck bringen, was er in der Geistlehre zusammenfaßt.

Damit aber kommen die meisten der eben angeführten Sätze Büchsels ins Wanken. An Christus und seinem Kreuz gemessen sind dem Paulus alle Menschen als Sünder erschienen. Dies Urteil ist aber nicht erst ein theologisches des Paulus, sondern Christus selbst ist in den Tod gegangen, weil er in demselben die Fällung eines göttlichen Gesamturteils über die Menschheit erblickt hat. Liegt darin eine Tiefe der Auffassung der nun geforderten christlichen Frömmigkeit, so hat sie Paulus an Jesus selbst gewonnen, und er selbst hat nichts hinzugetan. Ist bei ihm der Geist zum beherrschenden Faktor der christlichen Frömmigkeit geworden, so war der Geist dies schon vorher in der Lebens- und Berufsführung Jesu, und diese Überlieferung ist dem Paulus durch die älteste Gemeinde zugeflossen und verbindet sie mit ihm. Darin liegt also auch nichts spezifisch Paulinisches. Auf die Heiligkeit des Geistes fällt bei ihm kein anderer Ton als bisher. Der Geist war auch in Jesus und in der ältesten Gemeinde Geist Gottes, daher sittlicher Geist, heiliger Geist. Ebenso hat Paulus die Ablehnung des Gesetzes als Lebensnorm nicht aus einem schärferen und tieferen Erfassen des Geistes gewonnen und infolgedessen die Liebe als die höchste und eigentlichste Wirkung des Geistes betont, sondern das alles hat er in der Nach-

folge Jesu getan, aus dem Verständnis dessen heraus, was er über das Berufswirken des irdischen Jesus erfahren hatte. Der Leser der Ausführungen Büchsels über die Geistlehre des Paulus vermißt die Erkenntnis dieser Zusammenhänge der Lehre des Apostels mit dem Evangelium. Wer vom Geist Christi sich treiben läßt, aber eben des über die Erde gegangenen und in seiner Berufsführung klar vor unsern Augen stehenden Christus, der braucht kein Gesetz als Lebensnorm, sondern wird auch selbst erfüllt von der in der Person Christi uns entgegentretenden Liebe Gottes.

Diese Gedanken bringt der Apostel Paulus auch zum Ausdruck in der Vorstellung von Fleisch und Geist, und darin liegt eine gewisse Besonderheit des Apostels. Aber doch verringert sie sich erheblich, wenn man bedenkt, daß der Herr, dem Paulus dient, nunmehr der himmlische Christus ist, und daß der Apostel wie auch die ganze Gemeinde vor ihm auf die Vollendung der Gläubigen und der Welt in der Himmelsherrlichkeit wartet.

Wir wenden uns zurück zu Gunkel. Seine und seiner Nachfolger Untersuchungen über die Wirkungen des Heiligen Geistes haben ein nicht geringes Verdienst, welches ihnen nicht verkürzt werden soll. Sie haben die Unterlage geschaffen, von der aus man eine Hypothese aus den Angeln heben kann, welche jahrzehntelang viel Unheil angerichtet und den Apostel Paulus in ein falsches Licht gerückt hat. Das ist die Hypothese von der starken Beeinflussung des Apostels durch hellenistische Gedanken. Wenn man aber, wie Gunkel es getan hat, den engen Zusammenhang der Anschauung des Paulus vom Geist mit der vorangehenden urchristlichen und noch weiter zurück mit der jüdischen und der alttestamentlichen Anschauung ins Auge faßt, wird man gewahr, wie ich es im Vorstehenden nachzuweisen versucht habe, daß aus diesem geschichtlichen Zusammenhang heraus erklärlich wird, was Paulus über Geist und Geisterfahrung aussagt. Es mögen bei Paulus hellenistische Einschläge anzunehmen sein. Solche sind sogar von vornherein zu erwarten, da er auf dem Boden auch der hellenistischen Bildung seiner Zeit steht und schon mit der griechischen Sprache und Begriffswelt Elemente dieser Anschauung aufgenommen werden. Aber etwas anderes ist es, wenn man solche Einflüsse und Einschläge in so großem

Umfang annimmt, daß sie die theologischen und christlichen Gedanken des Apostels entscheidend mit hätten gestalten helfen. Auf diesem, nur auf diesem Wege ist man zu der verzweifelten Hypothese gelangt daß durch die ganze Theologie des Apostels eine unüberbrückte Zwiespältigkeit hindurchgehe. Das ist aber eine von vornherein unwahrscheinliche Hypothese, welche sich auch bei der Nachprüfung im einzelnen nicht bestätigt.

Holsten, Baurs Schüler, war der erste, welcher diesen falschen Weg beschritten hat, wie schon aus meiner Wiedergabe seines Verständnisses des Apostels Paulus S. 30 ff. zu ersehen ist. Seit seiner Untersuchung: „Über die Bedeutung des Wortes σάρξ im Lehrbegriff des Paulus," 1855 vertritt er die Meinung, daß Paulus aus seiner vorchristlichen hellenistisch-jüdischen Bildung die wesentlichen Elemente für die Gestaltung seiner Christologie und seines theologischen Systems entnommen habe. Es beherrsche ihn — wenn auch nicht in ganz reiner Form — der philosophische Dualismus der jüdisch-hellenistischen Weltanschauung mit seinem Gegensatz des unendlichen Geistes und der endlichen Materie und liege allen entscheidenden Gedankenelementen des paulinischen Weltbildes zugrunde. Namentlich begegne er in dem Gegensatz von Gott und Mensch, Gott und Welt, Geist Gottes und Fleisch des Menschen. Der scharfe Wesensgegensatz Gottes und des Menschen als Geist und Fleisch, der aus dem jüdischen Bewußtsein nicht zu erklären sei und doch die religiöse Gedankenwelt des Paulus beherrsche, müsse aus dem Einfluß jenes hellenistischen Dualismus auf das Denken des Paulus erklärt werden.

Es lag auf der Hand, wie einseitig, doktrinär und geschichtlich unwahrscheinlich dies Verständnis des Paulus war, wenn dem Apostel ein theologisches System zugeschrieben wurde, welches einerseits einem Denkprozeß, andererseits vorchristlichen, im hellenistischen Denken des Apostels lebendigen Vorstellungen entstammen sollte. Daher modifiziert Pfleiderer in der ersten Auflage seines Urchristentums diese Hypothese Holstens, die doch auch auf ihn großen Eindruck gemacht hatte. Er führte die Geistlehre des Paulus teils auf seine christliche Erfahrung zurück und brachte damit einen wesentlichen Faktor zur Geltung, auf der anderen Seite aber soll sie doch auch

nach Pfleiderers Auffassung auf hellenistischen Anschauungen beruhen. Dieser letztere Gesichtspunkt wurde erneut aufgenommen und erweitert durch die seit den letzten beiden Jahrzehnten des abgelaufenen Jahrhunderts gemachten religionsgeschichtlichen Untersuchungen, unter deren Einfluß auch Pfleiderer selbst in so starkem Maße stand, daß auch er später den Hauptnachdruck auf diese Seite in der Theologie des Apostels Paulus legte (s. S. 44 ff). Nunmehr wird die weltgeschichtliche Bedeutung dieses Apostels darin erblickt, daß er das Christentum aus dem engen Rahmen der jüdischen Volksreligion herausgehoben und es zur Weltreligion gemacht habe, indem er religiöse Motive, die nicht aus dem Alten Testament und dem Judentum, sondern aus orientalischen und hellenistischen Religionen entnommen waren, seinem Christusbilde einverleibte. Als eine der wichtigsten Entlehnungen aus diesen Religionen aber ist nach dieser Betrachtung die Geistlehre des Apostels anzusehen, in der man zu einer Unterscheidung des Geistes Christi im Sinne des Paulus von der geschichtlichen Person Jesu zu schreiten habe. Diese Betrachtung wurde auch von Gunkel in seiner Schrift: „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments," als die allein zu einem geschichtlichen Verständnis des Paulus führende erklärt. Ebenso haben Dieterichs, Reitzenstein und andere gerade in der Pneumalehre des Apostels die stärksten Einflüsse aus der Sprache und Vorstellungswelt der damaligen Erlösungsreligionen feststellen wollen, wogegen aber neuerdings Holl mit großem Nachdruck protestiert hat.[1])

9. Der Zusammenhang der paulinischen Pneumavorstellung mit jüdischen Pneumavorstellungen. Der

[1]) Urchristentum und Religionsgeschichte, 1925. Holl hatte es an der Forschungsmethode Reitzensteins beanstandet, daß er die Anschauungen des Apostels von hellenistischen Vorstellungen aus zu erfassen suche. Auf diesen Vorwurf geht Reitzenstein in Studien der Bibliothek Warburg, VII, 1926, S. 174—189 ein, indem er besonders den πνεῦμα-Begriff, wie er ihn versteht, von neuem entwickelt. Ich bin S. 69 ff. in der Auseinandersetzung mit Reitzenstein auf diese Abhandlung nicht eingegangen, weil sie mir zur Zeit der Abfassung jener Partien und auch dann des Druckes jener Bogen noch nicht vorlag. Sie ändert aber an meiner Stellungnahme zu Reitzensteins Verständnis des Paulus nichts Wesentliches.

Gang meiner bisherigen Untersuchung hat mich noch an keinem Punkte veranlaßt, entscheidende Entlehnungen aus dem Hellenismus bei Paulus anzunehmen. Hier aber stehen wir im Zentrum des paulinischen Glaubenslebens. Sollte der Apostel da fremden, außerchristlichen Einflüssen offen gewesen sein? Das ist ganz unwahrscheinlich.

Allein die beobachtete Tatsache ist richtig. Die Anschauung des Paulus vom Pneuma hat ohne Frage weitgehende Verwandtschaft mit damaligen hellenistischen Vorstellungen, wenn man die religionsgeschichtliche Parallelität ins Auge faßt und die inhaltliche Seite zunächst zurückstellt. Paulus unterscheidet wie seine Zeit eine obere, pneumatische Welt von der irdisch-materiellen und sieht sie in Gegensatz zueinander stehen. Es ist seine Lehre, daß der irdische Mensch berufen ist, aus dieser Welt der Vergänglichkeit und der Sünde überzugehen in die Welt der pneumatischen Lichtherrlichkeit. Er erinnert die Christen an ihren schon gegenwärtigen Besitz dieses Pneuma und weist sie an, wie sie es erreichen können, in die Welt der pneumatischen Vollendung überzugehen. Jeder Hellenist der damaligen Zeit hörte aus der Predigt des Paulus Töne heraus, die er wohl verstand, weil ihm ähnliche Vorstellungen aus den damaligen Erlösungsreligionen bekannt waren. Daher ist jene religionswissenschaftliche Betrachtung, welche Paulus in engen Zusammenhang mit dem Hellenismus bringt, begreiflich. Es ist jedoch die Frage, ob die geschichtliche Erklärung nicht einen andern Weg des Verständnisses zu gehen hat.

Schon Kabisch, Teichmann, Schweitzer u. a. haben, wie im ersten Teile dargelegt worden ist, darauf aufmerksam gemacht, daß die eschatologischen Anschauungen bereits des vorchristlichen Judentums Parallelen zu den paulinischen Aussagen vom Geist darbieten, und Gunkel und seine Nachfolger haben diesen Nachweis erweitert Dasjenige, was wir Hellenismus nennen, und nun muß man den Gesichtskreis erweitern: die damalige orientalische Vorstellungswelt mit ihren dualistischen Gedanken, dem Gegensatz der Lichtwelt und der Welt der Materie, hatte schon in vorchristlicher Zeit Einfluß auf die jüdische Gedankenwelt gewonnen. Daher trug das Weltbild und die Zukunftserwartung des Judentums Züge, welche in außerchrist-

lichen Religionen in ähnlicher Weise angetroffen werden. Es gehen durch die ganze damalige römisch-griechisch-orientalische Kultur gemeinsame Linien der Weltbetrachtung und auch der Zukunftshoffnung.

Es war daher eine viel zu enge Betrachtung, wenn Pfleiderer in der ersten Auflage seines Urchristentums (S. 257 ff.) annahm, Paulus habe mit seiner Pneumalehre an den von der jüdisch-hellenistischen Spekulation ausgebildeten Begriff der Weisheit angeknüpft, zu deren Grundgedanken gehörte, daß die göttliche Weisheit oder der Heilige Geist aus der Höhe die Seelen, in welchen sie ihre bleibende Wohnung finde, zu Freunden Gottes und Propheten mache (Weish. Sal. 7—9). Er hätte dann „aus theosophischen Ideen religiöse Realitäten von konkretem, greifbar faßlichem Inhalt und gemütlicher Motivationskraft gemacht". Schon Gunkel S. 79 f. hat mit Nachdruck diese Konstruktion abgelehnt. Paulus beruft sich auf die Erfahrung des göttlichen Geistes, das apokryphe Buch spekuliert über die Weisheit und kombiniert sie mit einer abgeklärten Tradition vom Geiste Gottes. Paulus fühlt sich durch die Gotteskraft des Geistes in seinem innersten Wesen umgewandelt, dort ist die Weisheit die Lehrerin, welche über Gottes Wege unterweist. Die Weisheit wird also gelehrt, der Geist Gottes ist wie ein Starker über den Apostel gekommen.

Aber es war auch zu wenig tief gegriffen, als man in dem lehrmäßigen Gegensatz von Fleisch und Geist bei Paulus die Wurzel des hellenistischen Einflusses auf den Apostel bloßgelegt zu haben meinte. Wiederum ist es richtig, daß wir diesen Gegensatz in der hellenistisch beeinflußten Literatur der damaligen Zeit antreffen. Paulus hat also in der Sprache seiner Zeit gesprochen, wenn ihm Fleisch und Geist zwei Mächte sind, welche um das Ich des Menschen streiten und es sich dienstbar zu machen suchen. Aber nicht Fleisch und Geist sind für ihn die beherrschenden Gegensätze, sondern diese und die himmlische Welt. In Christi Kreuz ist ihm die ganze Welt gekreuzigt worden, und er der Welt, Gal. 6, 14. Seitdem wendet er sich ab von denen, die nur Sinn für das Irdische haben. Seitdem fällt ihm aber auch das Judentum mit seiner Religion unter den Begriff des Fleisches, Gal. 3, 1 ff., ein deutlicher Beweis, daß

für ihn der Gegensatz Fleisch - Geist nicht aus dem Hellenismus stammt. Des Christen Staatswesen ist im Himmel, weil Christus dahin vorangegangen ist und von dort wiederkommen wird, um auch seine Jünger mit dem Herrlichkeitsleib zu bekleiden, den er selbst schon jetzt trägt, Phil. 3, 20 f., Kol. 3, 1 ff.

Es ist auch nicht richtig, daß in der paulinischen Fleisch-Geist-lehre die pessimistische Stimmung Eingang gefunden hätte, welche zur Zeit Christi im hellenistischen Judentum herrschte, und nach welcher die Sinnlichkeit des Menschen, der Fleischesleib, welcher ihn an diese Sinnenwelt bindet, die eigentliche und letzte Ursache seiner Sündhaftigkeit wäre. Es ist zu bestreiten,[1]) daß bei Paulus Röm. 7, 14 ff. oder Röm. 8, 3; 1. Kor. 15, 45 die hellenistische Lehre vertreten sei, wonach die menschliche Sünde, die bei Adam erstmalig in die Erscheinung getreten ist, ihren zureichenden Grund in der fleischlich-seelischen Konstitution der ganzen ersten Menschheitsreihe habe. Paulus hat nie eine andere Anschauung vertreten als die alttestamentlich-jüdische, daß die Menschheit durch Adams Fall sündig geworden ist. Er gibt Röm. 7, 14 ff. nicht eine philosophisch-dualistische Erklärung der menschlichen Sünde, sondern er schildert den empirischen Zustand, den jeder Mensch seit Adams Fall in sich festzustellen hat. Ebensowenig ist es seine Meinung, daß Christus Sündenfleisch gehabt habe. Röm. 8, 3 sagt Paulus eben nicht, daß Gott seinen Sohn im Fleische oder im Sündenfleische gesandt habe, sondern die Aussage ist mit Sorgfalt von ihm so formuliert worden, daß das menschliche Sündenfleisch das Vorbild gewesen sei, dessen Nachgestaltung das Fleisch Christi war. Aber diese Nachgestaltung enthielt für Paulus seiner Christologie zufolge ein Moment der Ungleichheit. Sie unterschied sich für Paulus 2. Kor. 5, 21 zufolge, und weil der Heilige Geist nach seiner Anschauung das Lebensprinzip auch des irdischen Christus war, dadurch, daß Christi Fleisch eben nicht sündig war, sondern nur als Fleisch durch den Verdammungsspruch Gottes verurteilt wurde. Mit dem Fleisch ist auch hier im Sinne des Paulus nicht notwendig die Sünde verbunden. 1. Kor. 15, 45 ff. aber ist überhaupt nicht von einem ethischen Gegensatz zwischen dem

[1]) Vgl. meine Theologie des Neuen Testaments, 4. Aufl. S. 203 ff.

ersten und dem zweiten Adam die Rede, sondern von der verschiedenen Leiblichkeit im Erdenleben und im Auferstehungsleben. In diese Stelle den anderwärts bei Paulus auftretenden Gegensatz von der dem seelisch-fleischlichen Leben mangelnden Lebensgerechtigkeit einzutragen, ist im Text durch nichts veranlaßt.

Man würde fehlgreifen, wollte man sich darauf berufen, daß es sich an Stellen wie Gal. 6, 14; Phil. 3, 20 f.; Kol. 3, 1 ff. und ähnlichen nicht um die eigentliche Geistlehre des Apostels handle, sondern daß dort von der Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christus die Rede sei. Sind doch die paulinische Vorstellung von Christus in uns und wir in Christus und die Vorstellung von der Anteilnahme des Gläubigen am Auferstehungsleben Christi nichts anderes als Parallelen seiner Geistlehre. Er kann mit diesen Vorstellungen wechseln, der Gedanke ist immer der gleiche.

Daraus ist aber auch wieder ersichtlich, wo die eigentliche Wurzel der paulinischen Geistlehre liegt. Die Erfahrung des Geistes ist Paulus eine Erfahrung Christi. Die Erfahrung Christi ist aber zunächst ein Mitsterben mit Christus. Der Christ muß erst ebenso durch den Tod hindurchgehen, wie Christus das hat tun müssen. Daher kann der Apostel sagen, daß ihm im Kreuz Christi die ganze Welt gekreuzigt worden ist und er der Welt. Nur wer ein solches Mitsterben mit Christus erlebt hat, kann auch mit und in Christus leben, oder aber mit Christus auferstehen und an seinem Auferstehungsleben Anteil erhalten, oder aber den Geist Christi, den Heiligen Geist erhalten und in dessen Kraft die Regungen und Betätigungen des Fleisches töten, und sein ganzes Leben von der Macht des Heiligen Geistes erfüllen und regieren lassen. Somit wächst die paulinische Fleisch-Geistlehre weit über die zeitgeschichtliche hinaus, und sie bekommt einen eschatologischen Inhalt, von dem jene nichts weiß. Der Begriff, der sich dem Apostel aus der zeitgeschichtlichen Bildung darbot, wird aufgenommen und verwendet, aber Paulus prägt ihn neu und verbindet ihn auf das innigste mit seinem eschatologischen Glauben an Christus, dem durch Kreuz und Auferstehung zu himmlischem, göttlichem Leben, zum Leben im Heiligen Geist Hindurchgedrungenen.

Hat Paulus seine Geistlehre nicht aus dem Buche der Weisheit entlehnt und sie nicht in Anlehnung an den hellenistischen Gegensatz

von Fleisch und Geist gebildet, so muß nun darauf verwiesen werden, daß bereits im damaligen Judentum die obere Welt, die Welt des Geistes und der Lichtherrlichkeit, in ähnlicher Weise der irdischen Welt gegenübergestellt wird wie bei dem Apostel.

Vor allem ist auf die Schilderung in der syrischen Baruchapokalypse Kap. 50, 51 zu verweisen, wo von der Totenauferstehung und der neuen Leiblichkeit der auferstandenen Gerechten gehandelt wird. „Nachdem der festgesetzte Tag vorübergegangen ist, alsdann wird sich hernach das Aussehen derer, die sich verschulden, verwandeln, und auch die herrliche Erscheinung derer, die recht handeln. Denn das Aussehen derer, die jetzt gottlos handeln, wird schlimmer gestaltet, als es ist, wie sie auch Pein erdulden müssen. Auch die herrliche Erscheinung derer, die jetzt auf Grund meines Gesetzes gerecht gehandelt haben . . . . deren Glanz wird alsdann in verschiedener Gestalt erstrahlen, und das Aussehen ihrer Angesichter wird sich verwandeln in ihre leuchtende Schönheit, so daß sie annehmen und empfangen können die unsterbliche Welt, die ihnen alsdann verheißen ist . . . Wenn sie nun sehen werden, daß die, über welche sie sich erhaben dünken, alsdann erhaben sind und verherrlicht werden mehr als sie, dann werden verwandelt werden diese und jene: diese zum Glanze der Engel, und jene werden noch mehr dahinschwinden . . . sie sehen die Welt, die ihnen jetzt unsichtbar ist, und sie werden die Zeit sehen, die jetzt vor ihnen verborgen ist . . . In den Himmelshöhen jener Welt werden sie wohnen und den Engeln gleichen und den Sternen vergleichbar sein. Und sie werden verwandelt werden zu allen möglichen Gestalten, die sie sich nur wünschen: von der Schönheit bis zur Pracht und von dem Lichte bis zum Glanze der Herrlichkeit. Denn es werden vor ihnen ausgebreitet werden die weiten Räume des Paradieses, und es wird ihnen gezeigt werden die hoheitsvolle Schönheit der lebenden Wesen, die zunächst des Thrones sind, und aller Heerscharen der Engel . . . Die Herrlichkeit aber wird alsdann bei den Gerechten größer sein als bei den Engeln . . . sie wurden errettet aus dieser Welt der Drangsal und warfen von sich die drückende Last ihrer Trübsale." Das sind aber nur weitere Ausführungen von Vorstellungen, welche sich auch in der Esraapokalypse finden.

In dem Teſtament des Abraham[1]) Kap. 20 verheißt der Tod dem Abraham, wenn er ſeine Hand küſſe, ſo werde über ihn kommen Freudigkeit, Leben und (göttliche) Kraft. Als Abraham der Weiſung folgt, ſtirbt er, Michael der Erzengel und die Schar der Engel tragen die Seele lobpreiſend gen Himmel, und Gott der Vater befiehlt, daß ſein Freund Abraham in das Paradies erhoben werde, „wo ſich befinden die Hüter meiner Gerechten und die Wohnungen meiner Heiligen Iſaak und Jakob an ſeinem Buſen, wo nicht iſt Leid, nicht Trauer, nicht Seufzen, ſondern Friede und Frohlocken und unbegrenztes Leben".

Auch in den Bilderreden des Henochbuches und andern jüdiſchen Schriften begegnen verwandte Gedanken. So Hen. 38, 4, daß im zukünftigen Gottesreich der Herr der Geiſter ſein Licht auf das Angeſicht der Heiligen und auserwählten Gerechten ſtrahlen läßt. 39, 4 f. ſchaut Henoch im Himmel die Wohnungen der Gerechten und die Lagerſtätten der Heiligen. „Hier ſchauten meine Augen ihre Wohnungen bei den Engeln und ihre Lagerſtätten bei den Heiligen." 48, 1 ff. ſieht Henoch einen unerſchöpflichen Brunnen der Gerechtigkeit, umgeben von vielen Brunnen der Weisheit. Alle Durſtigen tranken daraus und wurden voll von Weisheit, und ſie hatten ihre Wohnungen bei den Gerechten, Heiligen und Auserwählten. 50, 1: „In jenen Tagen wird eine Umwandlung für die Heiligen und Auserwählten ſtattfinden. Das Tageslicht wird über ihnen wohnen, und Herrlichkeit und Ehre werden ſich den Heiligen zukehren." 51, 4 f.: „Alle werden Engel im Himmel werden (*ἰσάγγελοι* Luk. 20, 36). Ihr Antlitz wird vor Freude leuchten." Die himmliſche Welt wird vorgeſtellt als eine Welt des Glanzes und des Lichts, innerhalb derer die Frommen wie die Lichter des Himmels leuchten werden, Dan. 12, 3; 4. Esra 7, 55; Hen. 104, 2; 108, 13; Matth. 13, 43.

Hat Paulus im Judentum ſeiner Zeit derartige Anſchauungen vorgefunden, ſo brauchen wir nicht nach helleniſtiſchen und orien-

[1]) Ausgabe von M. Rh. James in Texts and Studies, Contributions to Biblical and Patristic Literature, ed. by J. Armitage Robinson, Vol. II, Cambridge 1892, Recension A.

talischen Elementen auszuschauen, aus denen er seine Pneumalehre gebildet hätte. Die Baruchapokalypse stammt wahrscheinlich aus derselben Zeit, in der die Hauptschriften des Neuen Testaments entstanden sind. Sie ist ein Erzeugnis des jüdischen Geistes in der Ausgestaltung, mit der sich der Apostel Paulus auseinandergesetzt hat. Vertreten auch die damaligen Erlösungsreligionen durchweg ähnliche Gedanken, und begegnet auch in dem Eingang der sogenannten Mithrasliturgie die Vorstellung, daß der sterblich Geborene nicht Zugang haben könne zu dem goldschimmernden Glanze der unsterblichen Lichtherrlichkeit, so ist ersichtlich, daß wir hier einer ganz weitverbreiteten, ziemlich allgemein herrschenden zeitgeschichtlichen Grundanschauung gegenüberstehen.

Auch in der Frage der Substantialität des Geistes wird Paulus in einer Linie mit der in seiner Zeit herrschenden Anschauung stehen, oder aber, er wird die allgemeine Vorstellung nur in der durch seine Erfahrung Christi bedingten Weise umgebildet haben.

Es ist freilich nicht leicht, vielleicht sogar unmöglich, hier ein sicheres Urteil zu fällen. Man hat längst nachgewiesen, daß im Alten Testament Gott selbst, die Engel, die Seelen Abgeschiedener, im Judentum auch die himmlische Welt irgendwie stofflich vorgestellt wird, und daß der philosophische Begriff des Geistigen sich nirgends im alttestamentlichen Gottesbegriff findet. Die Engel werden gedacht als Wesen, welche aus Feuer und Licht bestehen, Hen. 71, 1; 2. Kor. 11, 14, mögen auch menschliche Augen sie jetzt nicht sehen können, Apok. Bar. 51. Daher haben wir es als die herrschende Anschauung zu betrachten, in der Paulus groß geworden ist, daß der Geist nicht unstofflich oder nicht ohne stoffliches Substrat gedacht wurde. Und zwar ist Lichtstofflichkeit die Erscheinungsform des Geistes. Allein sehr mit Recht warnt Gunkel S. 47 f. davor, auf diese Seite der Geistvorstellung zu großen Nachdruck zu legen und die stoffliche Geistvorstellung für die Hauptsache im Geistbegriff zu erklären. Unsere Quellen sprechen es nicht ausdrücklich aus, daß der Geist Lichtstoff sei und setzen diese Vorstellung ausdrücklich auch selten genug voraus. „Die Hauptsache bei dem Begriff des Geistes ist stets, daß er übernatürliche Kraft ist. Dies ist die eigentliche Definition des Geistes. Daß der Geist aber als übersinnlicher Stoff

vorgestellt wird, ist nur das für den Antiken selbstverständliche Kleid des Begriffes."

So wird realistisch in der neutestamentlichen Zeit von dem Sichtbarwerden des Geistes, und zwar in der Gestalt von Licht oder Feuer, gesprochen. Bei der Taufe Jesu wird der herabkommende Geist gesehen. Der Täufer verheißt, daß der Kommende mit Heiligem Geist und mit Feuer taufen werde, am Pfingsttag erscheint der Geist verteilt in Zungen wie von Feuer. Joh. 20, 22 begegnet auch die Vorstellung des Windes. Der auferstandene Jesus bläst die Jünger an mit den Worten: „Empfanget den Heiligen Geist." Die Verklärung Jesu, die Verwandlung seines Erdenleibes in einen Lichtleib, ist Vorwegnahme seines Auferstehungsleibes. Der auferstandene Jesus ist von den Jüngern im Lichtleib geschaut worden. Auch wird das Gottesreich als Reich in Lichtherrlichkeit gedacht. Wie Christus, der König, werden dann auch alle Gläubigen einen Lichtleib erhalten Man muß aber auch auf Jesu Wort Luk. 20, 34—36 par. verweisen: „Die Söhne dieser Weltzeit heiraten und lassen sich freien. Aber die gewürdigt werden, teilzuhaben an jenem Äon und an der Auferstehung von den Toten, heiraten nicht, noch lassen sie sich freien. Denn sie können nicht mehr sterben, denn sie sind engelgleich *(ἰσάγγελοι)*, und Söhne Gottes als Söhne der Auferstehung." Auch Jesus selbst hat die Anschauung von dem Auferstehungsleib als einem Lichtleib oder pneumatischen Leib vertreten.

In allen diesen urchristlichen Vorstellungen wird ein Unterschied zwischen Paulus und der ältesten Gemeinde nicht gewesen sein. 1. Kor. 15 hat Paulus sich auch ausdrücklich über den Auferstehungsleib der Christen ausgesprochen und dabei auch die Frage der Stofflichkeit berührt. Die hier von ihm vertretene Anschauung unterscheidet sich scharf sowohl von der griechischen Lehre von der Unsterblichkeit der Seele wie der vulgär jüdischen von der Auferstehung in neuer Materialität, berührt sich aber mit der auch Baruchapokalypse 50 f. und sonst begegnenden, also auch im Judentum lebendigen von der Himmelswelt als einer Welt der Lichtherrlichkeit. Paulus hat den auferstandenen Christus in Himmels- und Lichtglorie geschaut, und nach dem Urbild dieses himmlischen Christus sollen nach seiner

Erwartung auch die Auferstehungsleiber der Gläubigen gestaltet werden. Ebenso wie er den Auferstehungsleib Christi als einen himmlisch-körperlichen geschaut hat, denkt er danach auch den zukünftigen Leib der Gläubigen als einen solchen in Lichtherrlichkeit. Die Lichtherrlichkeit ist ihm wie seiner Zeit die Erscheinungsform des Geistes. Von einer Materialität dieses Lichtleibes im irdischen Sinne kann nicht gesprochen werden. Aber es wird wohl anzunehmen sein, daß er an einen Himmelsstoff gedacht hat, eine Vorstellung, die jenseits unseres begrifflichen Fassungsvermögens liegt.

8. Die Ethik.

Auch in den grundlegenden die christliche Lebensführung betreffenden Fragen kann das gesamte Urchristentum einschließlich Paulus nur als eine unverkennbare Einheit betrachtet werden. Die religiös-sittlichen Lebensäußerungen der ältesten Christenheit haben ein großes Vorbild und Urbild gehabt, von dem alle eigene sittliche Betätigung abgeleitet worden ist und an dem sie ihre Norm hatte. Das ist das Lebensbild Jesu. Die älteste Gemeinde hat ihr Leben nicht nur, wie Joh. Weiß [1]) wollte, nach den Worten des Herrn normiert, wie sie durch die Gemeinde erhalten und überliefert worden sind, sondern man muß an die ganze Person Jesu denken, wie sie in Worten und im Wirken vor der Seele der Jünger gestanden hat. Dies Bild hat auf sie einen unauslöschlich tiefen Eindruck gemacht. Wir können das, von den ersten Bezeugungen in den Petrusreden der Apostelgeschichte angefangen, erkennen. Dies Bild Jesu ist zur Grundlage nicht nur ihrer Verkündigung, sondern auch des Lebens der Christen geworden. Es hat in den Evangelien seinen Niederschlag gefunden, ein Beweis, wie großen Wert die älteste Gemeinde auf die sichere Überlieferung dieses Lebens und Wirkens gelegt hat.

Auf die Frage aber, was denn an diesem Bilde Jesu so tiefen Eindruck auf die Jünger gemacht hat, kann es nur *eine* Antwort geben. Den Jüngern ist dies Leben so rein und heilig, so vollkommen Gottes Willen entsprechend erschienen, daß sie nach ihm auch ihr eigenes Leben zu gestalten die sittliche Verpflichtung empfunden haben.

[1]) Urchristentum S. 56 ff.

Den Synoptikern ist Jesus der Sohn Gottes, der von der Versuchung an jeden Gedanken und jede Regung, die ihn von Gott abführen könnte, von sich weist. Er steht auf der Seite Gottes, nicht der Menschen. Er muß die Menschen in seine Lebensgemeinschaft mit Gott erst hineinziehen und ruft sie daher zu sich, damit sie sein Joch auf sich nehmen und bei ihm Erquickung finden, Matth. 11, 27 f. par. Er ist ihnen der Menschensohn, der kraft seiner göttlichen Heiligkeit schon auf Erden Sünden zu vergeben die Vollmacht hat, Matth. 9, 2 ff. par., der König des Gottesreiches, nach dessen Urteilsspruch die Menschen gerichtet werden sollen, wenn er in göttlicher Herrlichkeit zum Gericht und zur Aufrichtung des Gottesreiches kommt, Matth. 25, 31 ff.; 10, 32 f. Johannes schildert Jesus als umstrahlt in seinem irdischen Leben mit der himmlischen Doxa, als den ewigen Sohn des Vaters, der als Offenbarer Gottes aus der oberen Welt gekommen ist, als Licht, Leben, Wahrheit und Weg zum Vater, den niemand einer Sünde zeihen konnte, dessen Speise war, daß er allezeit nur den Willen seines Vaters tat und nur tat, was er den Vater selbst tun sah. Noch dem greisen Johannes steht das Bild dieses reinen, göttlich geführten Lebens so unvergeßlich vor Augen, daß er im ersten Johannesbriefe ihn an vier Stellen, 1, 9; 2, 1. 29; 3, 7 „den Gerechten" nennt und auf das nachdrücklichste daraus die Verpflichtung der Gläubigen ableitet, auch gerecht zu werden. Nur wer „die Gerechtigkeit tut", ist aus ihm geboren, kann die Gotteskindschaft beanspruchen, 2, 29; 3, 7. Ebenso wird in der Apokalypse von den ersten Versen an diese Person als heilige und göttliche geschildert, was sie natürlich nicht erst als das geschlachtete Lamm und der himmlische Richter geworden, sondern schon auf Erden als „der treue Zeuge" gewesen ist, der die Seinen „zum Königreich und zu Priestern für Gott und seinen Vater gemacht hat", 1, 5 f. In der Apostelgeschichte, vor Hörern, welche alle den irdischen Jesus gekannt haben, nennt Petrus ihn „den Heiligen und Gerechten", den sie verleugnet haben, Apg. 3, 14, ähnlich 1. Petr. 3, 18; 1, 19; 2, 22, und nicht anders nennt Stephanus die Juden die Verräter und Mörder „des Gerechten", Apg. 7, 52.

In eigenartiger und sehr nachdrücklicher Weise wird im Hebräerbrief auf das irdische Leben Jesu hingewiesen. In erster Linie zwar auf das sühnende Tun Christi. Aber es schwingt immer entweder mit oder tritt auch deutlich heraus der Gedanke an das Vorbild, dem nachzufolgen die Christen nicht ablassen dürfen. 1, 3 wird ausgesagt, daß „der Sohn" sich zur Rechten der Majestät gesetzt habe, nachdem er eine Reinigung von Sünden bewirkt habe Der Grund der Erhöhung des in unvergleichlicher Höhe über den Engeln thronenden Sohnes ist das heilsmittlerische Tun als Mensch. Aber in Kap. 2 steigt die Betrachtung sofort herab zu dem unter die Engel erniedrigten „Jesus" — der geschichtlich-irdische Name wie auch 3, 1; 4, 14; 6, 20; 7, 22; 10, 19; 12, 2. 24; 13, 12. 20. Gerade deshalb konnte er „der Anführer des Heils" werden und viele Söhne zur Herrlichkeit führen (2, 10), daß er litt und für jedermann den Tod kostete (2, 9 f.). Er mußte seinen menschlichen Brüdern in allem gleich werden, um ein barmherziger und treuer Hoherpriester vor Gott werden zu können (2, 17) Denn deshalb, weil er gelitten hat, selbst versucht, kann er denen, welche versucht werden, Hilfe bringen (2, 18). Haben wir doch nicht einen Hohenpriester, der nicht könnte Mitleiden haben mit unseren Schwachheiten, vielmehr der versucht ist in jeder Hinsicht in ähnlicher Weise, ohne Sünde (4, 15). In 5, 7—9 stehen wir sogar angesichts einer Schilderung des Ringens Jesu um sein Todesgeschick, welche über die Überlieferung unserer Evangelien Matth 26, 37—46; Mark. 14, 33--42; Luk. 22, 40—46 hinausgeht und welche zeigt, wie tief das Interesse des Verfassers den Nachrichten der ältesten Gemeinde über das irdische Leben und Handeln Jesu zugewendet ist, und zwar, um sich und die Christen daran zu stärken und aufzurichten. Er berichtet, daß der, den er den „Sohn" nennt, in das tiefste Leiden hat tauchen müssen, daß er darin die Vollendung erreicht und somit ein Vorbild gegeben hat, welches den rechten Jünger nicht mehr losläßt. Noch einmal wird dann gegen Ende des Briefes auf das vorbildliche sittliche Verhalten dieser irdischen Person mit großem Ernst hingewiesen. Nach der Vorführung der „Wolke" von Glaubenszeugen verweist der Verfasser als Gipfelpunkt dieser Ausführung auf Jesus als den An-

fänger und Vollender des Chriſtenglaubens, der anſtatt der vor ihm liegenden Freude das Kreuz auf ſich nahm, ohne die Schande zu achten, und ſich nun geſetzt hat zur Rechten des Thrones Gottes. Hier tritt in voller Deutlichkeit der Gedanke heraus, um deſſen willen nicht nur die Wolke der Zeugen aufgeboten worden, ſondern der ganze Brief geſchrieben iſt. Im Hinblick auf Chriſtus als Vorbild ſollen die Chriſten den Leidenskampf laufen. An ihn ſollen ſie denken, der ſolches Widerſtreben von Sündern erduldet hat, und ſie ſollen nicht müde werden durch inneres Verzagen. Denn ſie haben im Kampf wider die Sünde noch nicht bis aufs Blut Widerſtand geleiſtet (12, 1—4).

So iſt nun im ganzen Neuen Teſtament, im einzelnen in verſchiedener Weiſe, der Wandel der Chriſten von dieſem Vorbild abgeleitet.

Wir brauchen die Nachrichten der Apoſtelgeſchichte, daß das jüdiſche Volk mit einer gewiſſen Verehrung und Scheu auf die Jüngergemeinde geblickt habe (Apg. 4, 21; 5, 13. 26), keineswegs in das Reich ſpäterer chriſtlicher Legende zu verweiſen. Die Darſtellung des Buches zeigt deutlich, daß in dem Leben und dem Zuſammenleben der jungen Chriſtenſchar in der Tat etwas Neues, Unerhörtes in die Wirklichkeit getreten iſt. Die Lebensgemeinſchaft, in der die Jünger jahrelang mit ihrem Herrn geſtanden hatten, die lebendige Erinnerung an ſein Lehren und Tun, wirkte ſich nun in ihnen aus. Dies alles wurde erſt jetzt unter der Kraft des Heiligen Geiſtes in ihnen zur neuen Lebensmacht. Die Einmütigkeit, der Bruderſinn, die Hilfs- und Dienſtbereitſchaft, die Opferwilligkeit, der Ernſt der Abwehr aller damit ſtreitenden Geſinnung, der Zuſammenſchluß in Gebet und Liebesmahlen iſt aus dem Geiſte der Forderung Jeſu geboren.

Der Jakobusbrief fordert von den Leſern, ihr Reden und Tun danach zu geſtalten, daß ſie „durch das Geſetz der Freiheit“ gerichtet werden ſollen (Jak. 2, 12), und preiſt den Mann ſelig in ſeinem Tun, der nicht ein vergeßlicher Hörer wird, ſondern ein rechter Werktäter, ein Mann, der ſich hineinbeugt „in das vollkommene Geſetz der Freiheit“, und darin auch beharrt (1, 25). Man hat in ſolchen ethiſchen Forderungen pauliniſchen Einfluß und ſogar

im Ausdruck paulinische Formeln finden wollen. Und doch geben fraglos in solchen und ähnlichen Maximen sowohl Paulus wie Jakobus in gleicher Weise die Grundforderung eines Größeren, ihres Herrn wieder. Dem jüdischen Verständnis des Gesetzes wird das christliche entgegengestellt. Was Jesus in der Bergpredigt verlangt hatte, die Erfüllung des Gesetzes von innen heraus, aus dem freien, mit dem Willen Gottes geeinten Trieb, aus einer unendlichen, durch die Vaterliebe Gottes entzündeten Liebesgesinnung, das ist das Gesetz der Freiheit bei Jakobus. Beruft er sich doch auch 2, 8 auf das „königliche" Gebot der Schrift: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst," welches Jesus Matth. 22, 39 f. mit dem Gebot der Gottesliebe als den ganzen Inhalt der alttestamentlichen Gottesforderung bezeichnet hatte. Das Gesetz der Freiheit wird Jak. 2, 13 nach Anweisung von Matth. 5, 7; 18, 29. 34; 25, 45 f. als Barmherzigkeitsübung verstanden, die aus der Liebesgesinnung hervorquillt. Auch Jak. 1, 25 f. folgt auf die Mahnung, Werktäter zu sein und im vollkommenen Gesetz, dem der Freiheit, zu verharren, sofort als erstes Stück des wahren Gottesdienstes, sich der Witwen und Waisen in ihrer Trübsal anzunehmen.

Diese Züge, sowie die Stellungnahme des Briefes zugunsten der Armen, Niedrigen, Gedrückten und Kranken verlangen geradezu, daß man diese Schrift in erster Linie in Zusammenhang mit Jesus und seiner irdischen Wirksamkeit bringt, die ja doch auch den Armen und Elenden galt. Jakobus weiß sehr wohl, daß er mit dieser Ethik, die er im Gegensatz zum Judentum vertritt, auch eine neue sittliche Botschaft bringt, wie das bei Jesus der Fall war. Denn er spricht 1, 18 von dem „Wort der Wahrheit", mit dem Gott uns nach seinem Willen wiedergeboren habe, auf daß wir eine Art Erstling seiner Geschöpfe wären. Dies Wort der Wahrheit aber ist es, wie die unmittelbar anschließende Ermahnung zeigt, welches er im folgenden das Gesetz der Freiheit nennt. Und daß diese neue Sittlichkeit im Sinne des Jakobus nur im Geiste Jesu erfüllt werden kann, ist ersichtlich aus 3, 17, dem Wort, daß die von oben kommende Weisheit lauter, friedfertig, freundlich, nachgiebig, voll Erbarmen und guter Früchte, ohne Zweifel, ohne

Heuchelei sei, Züge, die ja doch dem Leben Jesu abgelauscht sind. Das ist die Weisheit, die zum vollkommenen Werke führt. Durch ihre Kraft wird der Christ „vollkommen" (1, 4 f.). Mag auch die Person Jesu in dem Jakobusbriefe nicht direkt hervortreten, so ist doch Jesus, sein Evangelium und insbesondere seine reine Ethik der Untergrund des ganzen Schriftstücks, nicht jüdischer Geist, und nicht der Paulinismus. Was für eine Fülle von gläubigem Aufblick zu Jesus und von der Person Jesu abgeleiteter christlicher Erkenntnis liegt doch in der Aussage 2, 1, daß sich Ansehen der Person nicht mit dem Glauben an unsern Herrn Jesus Christus der Herrlichkeit verträgt. Das dem Wesen und Willen des himmlischen Christus entsprechende Verhalten ist ihm allein das rechte Maß für den Christen. Dieser himmlische Christus ist aber auch für Jakobus der vollendete irdische Jesus.

Der ganze erste Petrusbrief ist eine eindringliche Mahnung, daß die Christen, da sie dem heiligen, barmherzigen und gnädigen Gott, dem Vater, zugeeignet sind, einen heiligen, lauteren, der nichtchristlichen Welt vorbildlichen Wandel führen sollen. Da der, der sie berufen hat, heilig ist, haben sie die sittliche Verpflichtung, auch heilig in ihrem ganzen Lebenswandel zu sein (1, 15). Mag auch hier zur Begründung das alttestamentliche Wort Lev. 19, 2 zitiert sein, der Hinblick auch auf Matth. 5, 48, das Wort Jesu, in der die ganze Bergpredigt gipfelt, ist unverkennbar. Wird doch auch sofort zur weiteren Begründung der Forderung eines reinen Lebens auf die Erlösung durch Christus als „untadeliges und unbeflecktes Lamm" verwiesen. Christus hat ja doch auch für Petrus die Verkündigung des reinen Gotteswillens gebracht, und diesen Gotteswillen nicht nur verkündigt, sondern in seiner Person und Lebensführung dargestellt. Ebenso ist der Geist, der Heilige Geist, den die Christen empfangen haben, die Kraft auch zu sittlicher Reinigung, wie schon im Eingang 1, 2, sodann 4, 6 ausgesprochen wird. Gott, Christus, der Heilige Geist in ihrer ethischen Wirkung auf die Christen werden den Lesern eindringlich vor Augen gestellt. Die Christen sind lebendige Steine, die Christengemeinde soll sich erbauen zu einem pneumatischen Haus, so daß die Christen als Gott Zugehörige zum heiligen Priestertum werden und pneumatische

Opfer darbringen, welche Gott wohlgefällig sind durch Jesus Christus (2, 5). Die Person Christi ist, wie hier wie Apg. 4, 11 in unmittelbarer Anlehnung an Jesu eigenes Wort Matth. 21, 42 ausgeführt wird, von den Bauleuten zwar verworfen, aber er ist von Gott zum Eckstein gemacht worden. Im Glauben kommt man zu ihm. Im Anschluß an ihn werden die Christen, wie der Brief unvergleichlich schön ausspricht, zum auserwählten Geschlecht, zum königlichen Priestertum, zum heiligen Stamm (2, 6 ff.). Es ist also so deutlich wie nur möglich ausgesprochen, daß der Glaube an Christus gar nicht denkbar ist ohne die stärkste ethische Wirkung, und daß er zu einem Leben in solcher Heiligkeit verpflichtet, wie es die eben erwähnten Prädikate der Gläubigen zum Ausdruck bringen. So geht es aber durch den ganzen Brief hindurch, der ja doch irgendwie die Taufunterweisung zusammenfaßt, wie sie in petrinischen Kreisen gegeben wurde. Fanden wir im Jakobusbrief, daß Person und Verkündigung Jesu wenn auch nur selten direkt darauf Bezug genommen wurde, doch der tragende Grund der Ermahnung waren, so ist hier öfters ausdrücklich auf die Person Jesu und auf Jesus als ethisches Vorbild verwiesen. Ihn müssen die Christen lieben, auch wenn sie ihn nicht gesehen haben (1, 8), er ist das Vorbild des Leidens bis zum Tode (3, 18). Die Christen müssen sich mit der gleichen Leidensgesinnung ausrüsten wie Christus, der am Fleische gelitten hat (4, 1), namentlich aber wird 2, 21–23 das Bild des reinen Jesus eindrücklich vor die Augen gestellt, der geschmäht nicht wieder schmähte, im Leiden nicht drohte, sondern sein Geschick dem rechtrichtenden Gott anheimstellte. Hier wird auch ausdrücklich hervorgehoben, daß er ein Vorbild gelassen habe, daß man seinen Spuren nachfolgen solle. Das ist eine Mahnung, die in diesem Zusammenhang zwar nur an die Sklaven gerichtet ist, selbstverständlich aber im Sinne des Briefes allgemeine Geltung hat.

Auch die ethische Forderung der Apokalypse ist eine durchaus verwandte. Wie 1. Petr. 2, 9 hat Christus die Christen zu Königen und Priestern für Gott und zu Herrschern der Erde gemacht, Apk. 1, 6; 5, 10; 20, 6.[1]) In der Apokalypse werden „die Werke"

[1]) Diese Verwandtschaft haben wir nicht, wie in einer früheren Periode der neutestamentlichen Kritik (H. J. Holtzmann u. a.) angenommen worden ist,

ſtark betont. Nach den Werken wird jedem im Gericht vergolten werden (2, 23; 12, 12. 13; 22, 12). Das ſtrahlende reine Linnen der Braut des Lammes, der chriſtlichen Gemeinde, ſind die Rechttaten der Heiligen (19, 8). Denjenigen, welche in dem Herrn ſterben, folgen ihre Werke nach (14, 13). Dieſe Werke aber werden auch nach der Anſchauung des Apokalyptikers in der Glaubensgemeinſchaft mit Chriſtus getan. Ich habe S. 283 f in anderem Zuſammenhang bereits nachzuweiſen gehabt, daß für den Apokalyptiker Chriſtus und der Heilige Geiſt eine Einheit ſind. Gerade nach den Sendſchreiben, die ja deshalb tief ethiſchen Inhalts ſind, kann vor Chriſtus als dem göttlichen Richter oder vor dem Geiſt nichts Anerkennung finden, was nicht dem heiligen, an dem Weſen und Wirken der Perſon Jeſu erkennbaren Willen Gottes entſpricht. In fünf der ſieben Sendſchreiben beginnt die Anrede an die Gemeinde mit den Worten: „Ich kenne deine Werke," und zwar entweder im tadelnden oder aber anerkennenden Sinn. So wird Sardes geſtraft (3, 2), weil Chriſtus die Werke dieſer Gemeinde nicht vollkommen vor ſeinem Gott gefunden hat. Dagegen werden 3, 8. 10 die Werke von Philadelphia anerkannt, weil die Gemeinde ſein Wort der Geduld bewahrt hat, und 2, 6 die Werke von Epheſus gleicherweiſe, weil die Gemeinde die Werke der Nikolaiten haßt, „welche auch ich haſſe". Der Chriſt muß bis zuletzt „die Werke Chriſti" halten (2, 26). Er, Chriſtus iſt der Richter, der Herz und Nieren prüft und jedem nach ſeinen Werken vergilt (2, 23. 10), „den Sieger" zur Säule im Tempel Gottes macht (3, 12). Man kann die Anſchauung dieſer Sendſchreiben dahin zuſammenfaſſen, daß Lob und Tadel der Gemeinden abhängt von dem Verhalten zur Perſon Jeſu, ſeinem Evangelium und der im Sinne des Evangeliums geforderten Treue, Geduld, Leidenswilligkeit, Liebe (2, 19. 2 ff. 13; 3, 10).

Ebenſo kann der Apoſtel Paulus hinſichtlich der von ihm erhobenen ethiſchen Forderung in keinen andern Zuſammenhang eingereiht werden als den des Urchriſtentums. Chriſtus iſt ja ſein

auf literariſche Benutzung der einen Schrift durch die andere zurückzuführen, ſondern ſie erklärt ſich aus dem gemeinſamen Schatz urchriſtlicher ethiſcher Betrachtung, den wir vorauszuſetzen haben.

Herr geworden, dessen Wesen und Willen nun so sehr die bestimmende Macht des Lebens des Apostels geworden ist, daß er sogar jeden Gedanken unter den Gehorsam Christi zwingen will (2. Kor. 10, 5). Nicht er lebt mehr, sondern Christus lebt in ihm (Gal. 2, 20). Bei keinem der Apostel, nicht einmal bei Johannes, ist die Christusinnigkeit so stark ausgeprägt und ausgebildet wie bei Paulus. Und zwar nicht nur im Sinne der mystischen Vereinigung mit dem himmlischen Christus, sondern gerade auch in der Ausgestaltung des Lebenswandels nach dem Bilde Christi. Es ist von Gott wunderbar gefügt worden, daß gerade derjenige Apostel, welcher keine persönlichen Beziehungen zum irdischen Jesus gehabt und ihn äußerlich nur von ferne gekannt hat, in seinem eigenen Berufsleben und in dem ihm vor Augen schwebenden sittlichen Ideal am stärksten vom irdischen Jesus abhängig geworden ist. Der Wille Gottes an die Menschen ist ihm in der Person Christi offenbar geworden; aber eben nicht nur in dem himmlischen Christus, der ihn bezwungen und zu seinem Knecht und Apostel gemacht hat, sondern gerade auch die sittliche Art Jesu hat dem Apostel das Herz abgewonnen. Das „Christus in uns", „wir in Christus", das „Anziehen Christi", die Worte von der neuen Kreatur, von der ethischen Wirkungskraft des Geistes, der ja doch für den Apostel der Geist Christi ist, die mystische Vorstellung von der Kirche als dem Leib Christi oder Christus als dem Haupt, die Vorstellung, daß wir alle zum Maße der Vollgröße der Fülle Christi heranwachsen müssen und ähnliche fußen zwar auf der von dem Apostel erfahrenen Wirkungskraft des himmlischen Christus und zeigen, daß der Apostel sich von den Kräften nicht dieser, sondern der oberen Welt ergriffen und erfüllt weiß, aber doch so, daß es eben der irdische und nunmehr himmlisch gewordene Christus ist, der das alles schon vorgelebt und in seinem Menschenleben unauslöschlich vor Augen gestellt hat, was nunmehr von den an ihn Gläubigen gleichfalls verwirklicht werden muß.

Paulus pflegte in seiner Missionsverkündigung an die die Aufnahme in die Gemeinde Begehrenden und an die Gläubigen die Forderung zu stellen, daß sie Christi Nachfolger werden sollten, oder aber seine Nachfolger, wie er an Christus sein Vorbild habe

(1. Theſſ. 1, 6; 1. Kor. 11, 1; 4, 16. 17). Man muß ſich klar machen, auf welcher geſchichtlichen Grundlage dieſer miſſionariſche Grundſatz allein beruhen kann. Paulus muß das ganze Tun, die ganze ſittliche Art Jeſu ſehr genau gekannt haben. Welche Fülle von Einzelzügen aus dem Verhalten Jeſu muß ihm zur Verfügung geſtanden haben, wenn er für die mannigfaltigen Situationen, für welche ethiſche Grundſätze zu geben waren, auf das Beiſpiel und Vorbild Jeſu hat hinweiſen können!

Daß dies tatſächlich der Fall war, läßt ſich aus den Paulusbriefen auch unſchwer erheben. 1. Kor. 11, 1 iſt ſein Gedanke, daß die Korinther nicht nur an ihm, ſondern vorher noch an Jeſus lernen können, wie er, ſei es im Eſſen oder Trinken oder ſonſtigen Tun, in allem nur zur Ehre Gottes gehandelt hat, und daß er in allen Stücken allen zu gefallen trachtete, indem er nicht ſeinen eignen Vorteil ſuchte, ſondern den der vielen, damit ſie gerettet würden. Man muß annehmen, daß er bei ſeiner Predigt ſolche Einzelzüge aus dem Leben Jeſu erzählt hat. Auch Röm. 15, 1 ff. liegt ein ähnlicher Hinweis auf das Vorbild Chriſti vor, welcher durch das altteſtamentliche Zitat zu V. 3 nicht abgeſchwächt werden kann. Sagt er doch auch Röm. 14, 17, das Reich Gottes beſtehe nicht in Eſſen und Trinken, ſondern in Gerechtigkeit und Frieden und Freude in dem Heiligen Geiſt. Wer darin Chriſtus diene, ſei Gott wohlgefällig und bewährt unter den Menſchen. Das rechte Verhalten der Glieder des Gottesreiches hat Paulus danach ſeinen eigenen Worten zufolge aus dem irdiſchen Verhalten Jeſu abgeleſen. Dahin gehört ferner Kol. 3, 17: „Alles, was ihr tut im Wort und Werk, tut alles im Namen des Herrn Jeſus, indem ihr Gott, dem Vater, durch ihn dankt.“ Das „im Namen des Herrn Jeſus“ heißt „indem ihr ſo handelt wie Jeſus gehandelt hat“. In ſolchem Handeln der Gläubigen wird der Name Jeſu an ihnen wirkſam.

Beſonders deutlich iſt aus 1. Theſſ. 4, 1 ff.; 2. Theſſ. 3, 12 zu erſehen, wie ſtark die ſittliche Unterweiſung der Katechumenen und der chriſtlichen Gemeinden durch Paulus von Jeſus und ſeinem Evangelium abhängig iſt. Der Apoſtel bittet und ermahnt „in dem Herrn Jeſus“, daß ſie, wie ſie von ihm die Norm ihres ſittlichen

und Gott wohlgefälligen Wandels empfangen haben, in diesem rechten Verhalten noch weitere Fortschritte machen. „Denn ihr wißt, welche Gebote wir euch durch den Herrn Jesus gegeben haben." Auf diese Überlieferungen, welche er sie in der missionarischen Predigt gelehrt hat, verweist er auch 2. Thess. 2, 15. In 1. Kor. 6, 9 und V. 12–20 wird auf die grundlegende ethische Unterweisung Bezug genommen, die in mannigfacher Weise Forderungen und Aussprüche Jesu selbst zugrunde legt. Das „wisset ihr nicht" V. 9. 15. 19 sind geradezu Fingerzeige in dieser Richtung.

Ebenso hat Paulus das unausgesetzte, wie ein Grundton durch seine Verkündigung gehende Danken dem Handeln Jesu abgelauscht, Eph. 5. 20 zufolge. Ebenso die Forderung der durch die Liebe bestimmten ganzen Lebensführung Eph. 5, 1 f., die ganze sittliche Erneuerung des Menschen Eph. 4, 20 ff., das barmherzige und freundliche Verhalten gegen den Nächsten: „Gibt es eine Tröstung in Christus, gibt es einen Zuspruch der Liebe, gibt es eine Gemeinschaft des Geistes, gibt es Mitleid und Erbarmen" Phil. 2, 1. Ist doch der hier gegebene Einzelhinweis auf das Beispiel Christi eine Tat des Gehorsams gegen Gottes Willen, auf den der Apostel V. 6 ff. so nachdrücklich zu sprechen kommt.

Das Verhalten des irdischen Christus steht dem Apostel vor Augen, wenn er in dem zwischen der korinthischen Gemeinde und ihm ausgebrochenen tiefen Zerwürfnis wegen einer schweren gegen den Apostel geschleuderten Beleidigung 2. Kor. 2, 10 „im Angesichte Christi" verzeiht, oder wenn er 1. Kor. 4, 17 die Korinther durch Timotheus an „seine Wege in Christus, wie ich überall in jeder Gemeinde lehre," erinnern läßt. Denn diese „Wege in Christus" sind nicht, wie man geurteilt hat, Paränese, sondern sie sind etwas Lehrmäßiges, eine zu einem Proselytenkatechismus ausgestaltete Unterweisung, die sich auf das Beispiel und die Lehre Christi in seinem irdischen Lebenswandel gründet. 2. Kor. 10, 1 beginnt er seine abschließende Mahnung an die Korinther „bei der Sanftmut und Freundlichkeit Christi". Also das Beispiel Christi steht ihm vor Augen. Er will es als treuer Diener seines Herrn befolgen.

Darf man doch wohl auch das „sanftmütig“ (ταπεινός) an eben der Stelle als Nachschlag von Matth. 11, 29 verstehen.

Des Apostels Wort, er wisse und sei überzeugt in dem Herrn Jesus, daß nichts an sich selbst unrein sei, Röm. 14, 14, drückt nicht ein auf mystischer Stimmung beruhendes Urteil aus, sondern es fußt auf einem auch Matth. 15, 1 ff.; Mark. 7, 2 ff. erhaltenen Stück evangelischer Überlieferung. Ein Wort von unsagbarer Zartheit und Wahrheit ruft Paulus den Starken im Glauben in Rom zu: „Alles, was nicht aus Glauben kommt, ist Sünde“ (Röm. 14, 23). Er will damit sagen, daß jede Handlung und jedes Verhalten des Menschen sündig ist, welches eine Trübung des Glaubensverhältnisses des Christen zu seinem Herrn mit sich führt. Eine solche tritt aber ein, wenn das Tun des Menschen von demjenigen, was uns in dem Bilde Christi als Gottes Wille vor Augen gestellt ist, abweicht.

Der wunderbare Hochgesang der Liebe 1. Kor. 13 ist der Widerhall des Eindrucks, den das irdische Berufswirken auf den Apostel gemacht hat. Denn Zug um Zug ist jede Aussage über das, was die Liebe ist, dem Bilde des irdischen Christus entnommen. Wie tief muß der Apostel in die geistige Art Jesu verstehend hineingeblickt haben, und welche Fülle von Einzeläußerungen müssen ihm bekannt gewesen sein, wenn er diese Schilderung entwerfen konnte. Auch die durch die Briefe des Apostels hindurchgehende Anschauung, daß es die Aufgabe jedes Christen und jeder Christengemeinde sei, Leiden und Trübsale auf sich zu nehmen und im Leiden die irdische Berufsaufgabe zu erfüllen, ist von Jesu Berufsführung abgesehen. Sagt doch der Apostel von sich, er trage die Malzeichen Christi an seinem Leibe (Gal. 6, 17, vgl. 2. Kor. 4, 10). Und er hat das Bewußtsein, in seinem apostolischen Berufsleiden zu erfüllen, was an Trübsalen Christi noch fehlt, um sie voll zu machen (Kol. 1, 24). Vor seinem Auge steht als Aufgabe, welche Christus ihm gestellt hat, welche aber natürlich für jeden gilt, der sich ganz in den Dienst Christi stellen will, diese Welt mit den Kräften der göttlichen Liebe zu erfüllen, wie er sie in Christus erfahren hat, und so an der Erneuerung der Welt zu arbeiten. Die dienende, suchende, helfende,

rettende Gottesliebe will er in seinem Leben als treuer Diener seines Herrn in die Menschheit hineintragen und sie so der Gotteskraft unterwerfen, welche ihn mit Leib und Seele gebunden hat. Über den Bekenntnissen betreffend seine apostolische Berufsführung, welche er sich abgerungen hat, 1. Kor. 4, 11–13; 2. Kor. 6, 3—10; 11, 23–30, liegt ein Abglanz dessen, was Jesus auf Erden gewesen ist. Und das hier entwickelte Lebensideal ist in einem ehemaligen Pharisäer lebendig gewesen.

Auch darin steht Paulus auf einer Stufe mit der gesamten Urchristenheit, daß auch er eine eigentliche Ethik nicht ausgebildet, sondern ethische Vorschriften nur den Bedürfnissen der christlichen Gemeinden entsprechend gegeben hat. Die Gemeinde, die Ekklesia ist, wie in den andern neutestamentlichen Schriften, so auch bei Paulus Objekt des ethischen Interesses. Was er aber geurteilt hat in Fragen, welche wir heute unter den Begriff der Sozialethik zusammenfassen, wie über Christenglaube und Besitz, Ehe, bürgerliche Gesellschaft, Staat, geht alles in den Grundtendenzen auf Jesu Evangelium, auf bestimmte Worte Jesu zurück, die uns zum größten Teil erhalten geblieben sind. Das gleiche gilt von seinem ethischen Begriff von der christlichen Freiheit.

Ist die hier vorgetragene Anschauung richtig, daß die Ethik des Apostels Paulus nicht minder tief als die der andern neutestamentlichen Personen und Schriften in der Lebens- und Berufsführung Jesu wurzle, so tut sich freilich für alle, welche der Meinung sind, Paulus habe vom irdischen Jesus wenig gewußt, ein Rätsel auf. Denn diese Kenntnisse und Erkenntnisse können dem Apostel nicht erst allmählich im Lauf seiner Wirksamkeit zugeflossen sein, sie gehören zum Grundstock seines christlichen Denkens überhaupt. Es ist das festumrissene Bild des irdischen Jesus, das der Apostel kennt. Wenn aber mein Verständnis richtig ist, und der aus den paulinischen Briefen zu erhebende Tatbestand muß ja doch wohl zur Grundlage des historischen Urteils gemacht werden – so wird die Frage zu stellen sein, ob nicht dem Apostel, schon als er Christ wurde, die ganze irdische Lebensführung Jesu sehr wohl bekannt gewesen ist. Daß das geschichtlich durchaus möglich ist, wird in dem Kapitel Paulus und Jesus zu zeigen sein.

9. Kirche und Sakramente.

1. Die Kirche. Die Kirche ist ebenso im Sinne der ältesten Gemeinde wie des Paulus eine Stiftung Christi. Freilich, was wir Kirche nennen, ist das Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung. Der Begriff der Ekklesia ist zunächst der der Gemeinde. Die jerusalemische Gemeinde ist die Mutterzelle der christlichen Kirche. Die Jünger Jesu haben sich nach der Ausgießung des Heiligen Geistes in Jerusalem als die Jüngergemeinde ihres Herrn organisiert, an deren Spitze die von Jesus ausgewählten und durch die Ausgießung des Geistes nunmehr zur Verkündigung befähigten und berufenen Apostel standen. Das, was sie von der jüdischen Volksgemeinde unterschied, war der Glaube, daß der von Gott verheißene Bringer der Heilszeit in der Person Christi erschienen sei, daß Gott ihn nach Tod und Auferstehung zum himmlischen Herrn und Messias gemacht habe und daß in der Ausgießung des Geistes die Kräfte des messianischen Äons bereits wirksam geworden seien. Danach ist die urchristliche Jüngergemeinde die eigentliche Fortsetzung und die Verwirklichung desjenigen, was die alttestamentliche Volksgemeinde zu sein beanspruchte. Das drückt sich auch in der Bezeichnung der Gemeinde als Ekklesia aus. Ob dieser Tatbestand der Gemeinde und ihren Führern von vornherein voll zum Bewußtsein gekommen ist, mag dahingestellt sein. Es konnte aber nicht ausbleiben, daß diese Erkenntnis durchbrach. Damit war jedoch dann ebenso der Universalismus der christlichen Kirche sichergestellt, wie Israel innerhalb der Völkerwelt sich mit einer universalen Aufgabe betraut wußte. Ebenso war dann auch die überragende Stellung der jerusalemischen Gemeinde als der Muttergemeinde und dem Sitz der Apostel naturgemäß gegeben. Auch Paulus hat sie, wie seine Reise nach Jerusalem zum sogenannten Apostelkonzil und die dort mit den Aposteln geführten Verhandlungen zeigen, anerkannt. Was sich im Laufe der Missionstätigkeit der Apostel und ihrer Gehilfen an christlichen Gemeinden bildete, hatte seinen Mittelpunkt in Jerusalem. Jede christliche Gemeinde bekam Anteil an den Segnungen, die dem Volke Israel verheißen waren, und die nun in der christlichen Gemeinde Wirklichkeit wurden. So war von vornherein eine ideale Einheit aller christlichen Gemeinden vor-

handen, mochte das auch organisatorisch nicht in die Erscheinung treten und mochte es in den ersten Jahrzehnten des Bestehens der christlichen Kirche begrifflich auch noch nicht mit voller Deutlichkeit erfaßt werden. Ansätze dazu aber finden sich ebenso in dem von der jerusalemischen Gemeinde erhobenen Anspruch, das geistige Oberhaupt der Gemeinden zu sein, wie in paulinischen Aussagen und in andern neutestamentlichen Schriften wie der Apokalypse, dem ersten Petrusbrief und dem ersten Johannesbrief.[1])

[1]) K. Holl, Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde, in Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften, 1921, S. 920—947 konstruiert einen tiefgreifenden Unterschied zwischen dem Kirchenbegriff der ältesten Gemeinde und dem des Paulus. Das erreicht er freilich nur, indem er annimmt, in der christlichen Gemeinde treffe man von Anfang an eine regelrechte Hierarchie, eine gottgesetzte Ordnung, ein göttliches Kirchenrecht. Eine festumrissene Gruppe, die „Apostel", d. h. Jakobus und die Zwölf, besitze einen dauernden, von niemand zu erreichenden göttlichen Vorzug und sei darum zur Leitung befugt. Jerusalem sei dauernd der Vorort, die dortigen Christen seien „die Heiligen" im ausnehmenden Sinn, die von den Aposteln selbst geleitete fromme und gesetzestreue Gemeinde. Diese Gemeinde sei befugt und verpflichtet, ein Aufsichts- und selbst ein gewisses Steuerrecht über die ganze Kirche auszuüben, da sie tatsächlich die Reinheit des Glaubens zuletzt allein aufrecht erhalte. Paulus habe aus diesem Kirchenbegriff zwar Wesentliches beibehalten, aber ihn doch im ganzen umgestaltet. Und zwar schiebe er 1. gegenüber den Aposteln mit Nachdruck den lebendigen Christus in den Vordergrund, 2. rücke er die Apostel aus der Stellung der selbstherrlichen Leiter der Kirche in die der Werkzeuge und Diener Christi, 3. bringe er das Pneumatische, die Selbständigkeit der Gemeinde und des einzelnen Christen zu stärkerer Geltung, 4. ändere er das Verhältnis zwischen Einzelgemeinde und Gesamtkirche, 5. zerstöre er den besonderen Anspruch der Gemeinde in Jerusalem auf Heiligkeit. Die Bedeutung des Paulus für die Bildung des Kirchenbegriffs liege darin, daß er zum erstenmal um den Primat gekämpft habe, sowohl den Primat von bestimmten Personen als auch um den Primat der Orte. Denn durch die Vergeistigung des Kirchenbegriffs habe er die Bindung an einen Ort gebrochen.

Die Linien sind aber viel zu scharf gezogen, wenn Holl bereits in den Anfangszeiten in Jerusalem eine regelrechte Hierarchie und ein göttliches Kirchenrecht findet, oder wenn er die Gemeinde von Jerusalem als eine Gemeinde der Heiligen in besonderem Sinne faßt. Von einem Besteuerungsrecht der jerusalemischen Gemeinde kann nicht die Rede sein. Die Exegese

An der Ausgestaltung des Begriffs der Kirche hat aber Paulus nicht unwesentlichen Anteil. Ja, bei ihm begegnet erstmalig, wenigstens der Sache nach, die Vorstellung der Kirche als des corpus Christi mysticum, also die unsichtbare Kirche. Sie ist aber für Paulus nicht die Gemeinschaft der Gläubigen, sondern der Leib Christi oder, mit etwas anderer Wendung, Christus ist das Haupt des Leibes. Das Pneuma ist das Element, welches die Kirche, den mystischen Leib Christi durchflutet und in allen Lebensäußerungen bestimmt, so daß alle Glieder dieses Leibes zu einem einheitlichen Organismus zusammengefügt werden. Jeder Christ hat innerhalb des Ganzen seine bestimmte Aufgabe, jeder sein besonderes Charisma. Es sind mancherlei Gaben, aber es ist ein Geist (Röm. 12, 4). oder in anderer Wendung, es müssen alle Christen heranwachsen zum Vollmaß dessen, was Christus ist, so daß Christus das alles regierende Haupt wird (Eph. 4, 13 ff.).

Das ist ein tiefsinniges Verständnis der christlichen Kirche, welches vor Paulus nicht begegnet und auch erst von

---

Holls fordert mehrfach zu lebhaftem Widerspruch heraus, sowohl seine Behandlung von 1. Kor. 15, 3 ff. wie seine Exegese der *ἅγιοι*. Daß Paulus das Pneumatische stärker betone, ist richtig. Aber auch für Paulus ist und bleibt die Kirche eine Einheit, und an dem Primat von Jerusalem hat er nicht gerüttelt. Dazu war er zu sehr Jude. Die jerusalemische Gemeinde ist und bleibt auch für Paulus die Muttergemeinde. Daß es dagegen einen Primat bestimmter Personen in der Kirche gebe, und seien das „die Säulen" oder „die Zwölf" oder „die Apostel vor ihm", hat Paulus nie anerkannt, und auch die älteren Apostel haben ihm gegenüber einen solchen Anspruch nicht erhoben. Denn alle Apostel, nicht nur Paulus, haben sich als Abgesandte Christi gewußt, betraut mit dem gleichen Auftrag. Christi und Gottes Wille und Auftrag ist allen Aposteln als einzige Norm ihres Tuns und Verhaltens erschienen. Was Gott ihnen durch den Geist und sonstige Offenbarung seines Willens kundgab, haben sie ausgeführt. Das ist nicht nur hinsichtlich des Paulus aus seinen Briefen klar ersichtlich, es läßt sich das gleiche für die älteren Apostel aus den Berichten der Apostelgeschichte nachweisen. Paulus hat auch nicht das Verhältnis zwischen Einzelgemeinde und Kirche geändert. Denn ist für ihn der Maßstab der Christlichkeit einer Gemeinde das geistliche Leben, das in ihr erblüht, so hat Holl selbst darauf verwiesen, daß die jerusalemische Gemeinde als „heilig" in besonderem Sinne hat sein wollen. Das ist aber nichts anderes als was auch Paulus in seinen Gemeinden zu erreichen bemüht war.

diesem auf der vollen Höhe seines apostolischen Wirkens erreicht worden ist.

2. Die Sakramente. Die christliche Kirche hat von Anfang ihres Bestehens an zwei Ordnungen gehabt, durch welche die äußere und innere Zusammengehörigkeit aller Christen zum Ausdruck gebracht wurde. Das ist die Taufe und das Abendmahl, die Taufe als Akt der Aufnahme in die Christengemeinde, das Abendmahl als die wahrscheinlich bald allsonntäglich abgehaltene Gemeindefeier, in welcher die innere Verbindung mit Christus und der innere Zusammenschluß der Gemeindeglieder durch den gemeinsamen Genuß von Brot und Wein als Trägern von Leib und Blut des im Tode für die Gemeinde geopferten Christus erneuert wurde.

Diese Ordnungen haben wir als Sakramente zu betrachten, denn sie beruhen auf dem Befehl Christi, und es wird in ihnen unter äußeren, sichtbaren Zeichen eine geistige Gabe dargereicht.

Es ist schon im ersten Teil meiner Untersuchung bei der Darstellung der Hypothesen von Dieterich, Reitzenstein, Heitmüller u. a. mehrfach ausgesprochen worden, daß gerade die paulinische Sakramentslehre als sicheres Zeichen der Beeinflussung des Apostels durch hellenistisch-orientalische Gedanken und Bräuche betrachtet ist. Holtzmann schreibt:[1]) „Man darf getrost behaupten, daß im ganzen Komplex paulinischer Gedanken kein Element dem im Boden Israels wurzelnden Geist der Verkündigung Jesu so fern und fremdartig gegenübersteht, wie gleich die Lehre von der Taufe," und hinsichtlich des Abendmahls wird von der religionsgeschichtlichen Schule nachdrücklich auf die Abhängigkeit des Paulus von Mysterienbräuchen verwiesen. Mit Nachdruck wird diese Anschauung ganz neuerdings wieder von K. L. Schmidt und H. Lietzmann vertreten.[2]) Schmidt urteilt, so wie die hellenistische Gemeinde das Bedürfnis empfunden habe, die Taufe, die ursprünglich ein eschatologisches Sakrament gewesen sei, als ein hellenistisches

[1]) Neutestamentliche Theologie [2]II S. 196, in Übereinstimmung mit Pfleiderer, Orello Cone, H. Gunkel u. a.

[2]) Artikel „I. Abendmahl im Neuen Testament" und „Abendmahl IV. Liturgiegeschichtlich." In Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl. 1926. H. Lietzmann, Messe und Abendmahl, 1926, ist mir erst während des Drucks zugänglich geworden, so daß ich die Schrift nicht mehr benutzen konnte.

Mysterium zu verstehen, so werde das auch mit dem Abendmahl geschehen sein. Und so rechnet er mit der Möglichkeit und nimmt im weiteren Verlauf als erwiesen und als feststehend an, daß „in Paulus unter dem Einfluß der in seiner heidnischen Umgebung herrschenden Sakramentsvorstellungen der uralte Glaube an die Vereinigung mit der Gottheit durch Essen und Trinken lebendig geworden" sei und Paulus von seinen Gemeinden her solche Anschauungen übernommen habe. Auch für Lietzmann ist es selbstverständlich, daß in der paulinischen Abendmahlslehre hellenistische Vorstellungen vorliegen.

Dennoch liegt in solchen Urteilen zweifellos ein falscher Ansatz. Es ist ihnen zunächst die gegenteilige Behauptung gegenüberzustellen: in der Sakramentslehre ist Paulus nicht original, sondern sowohl in seiner Lehre von der Taufe wie vom Abendmahl steht er in der Hauptsache auf dem Boden der Lehre der Urgemeinde. Schon a priori darf man aussprechen, daß die Urgemeinde es nimmermehr geduldet hätte, wenn Paulus den Akt der Aufnahme in die Christengemeinde formell oder inhaltlich anders gestaltet hätte als es ihre Ordnung war, oder wenn er an der Abendmahlsfeier Änderungen vorgenommen und ihr eine andere Deutung gegeben hätte. Diese beiden Ordnungen mußten, da sie eben Sakramente waren, als Einheitsband alle christlichen Gemeinden verbinden. Es konnte nicht geduldet werden, daß Taufe und Abendmahl in Korinth anders gefeiert worden wären als in Jerusalem. Freilich liegt diesem Urteil die Anschauung zugrunde, daß die grundlegenden Ordnungen in der ältesten christlichen Kirche sich viel früher konsolidiert haben als es vielfach angenommen wird. Das ist eine Erkenntnis, welche heute noch von vielen angefochten wird, welche nichtsdestoweniger die geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Schmidt und Lietzmann vertreten in dem eben erwähnten Artikel in der „Religion in Geschichte und Gegenwart" einen andern Standpunkt. Beide nehmen infolge ihrer Einreihung des Paulus in den Hellenismus einen in mehreren Etappen erfolgenden Entwicklungsgang des christlichen Abendmahls bis zu der in den paulinischen Briefen bezeugten Form an. Schmidt unternimmt den Versuch, aus dem lukanischen Abendmahlsbericht Luk. 22, 15—20

die älteste Gestalt der Feier herauszuschälen. „Die älteste uns faßbare Überlieferung hat wahrscheinlich nur die Verse 15, 16 und 18 umfaßt.“ Jesus habe bei seinem letzten Mahl im Kreis der Seinen die Gewißheit ausgesprochen, daß er die nächste Mahlzeit mit den Jüngern in der Gottesherrschaft feiern werde. Dieser älteste Bericht wisse also noch nichts von einer Heilsbedeutung des Todes Jesu und von sakramentalen Gedanken. „Jesus hat tatsächlich das Abendmahl mit den uns geläufigen Spendeformeln nicht gestiftet.“ Matthäus und Markus haben von dem ursprünglichen Bericht „nur noch einen Rest erhalten“. Diese Untersuchung Schmidts ist ein Musterbeispiel dafür, wie man methodisch nicht vorzugehen hat. Er verweist selbst darauf, daß schon die älteste Überlieferung am Lukastext herumkorrigiert hat. Daher kann man heute nicht mehr mit Sicherheit feststellen, was Lukas wirklich geschrieben hat. Bestehende Schwierigkeiten beseitigt er einfach mit Streichungen, als ob in einem schwierigen Text das Ursprüngliche durch Subtraktionen erreicht werde Dabei operiert er mit Urteilen wie „vielleicht“ und „wahrscheinlich“. „Was nunmehr übrig bleibt,“ ist ihm sodann der ursprüngliche Bericht. Mit solcher kritischen Methode getraue ich mich, aus dem Neuen Testament alles zu beweisen, was ich will.

Aber die Sache liegt ja nicht so wie Schmidt sie darstellt. Innerhalb der Abendmahlsüberlieferung der Synoptiker steht Lukas an dritter Stelle, auch zeitlich, insofern sich der Matthäustext der Markusquelle anschließt. Der Lukastext ist so unsicher überliefert, daß, wie schon gesagt wurde, die eigentliche Schilderung des Abendmahls nicht deutlich ist. Denn nach V. 15 ff. soll das Mahl als Passahmahl verstanden werden. Passahmahl und Abendmahl aber können nicht als identisch betrachtet werden. Wenn man irgend etwas über das Abendmahl auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit behaupten will, tut man gut, nicht vom Lukastext auszugehen. Unter den drei übrigen Abendmahlsüberlieferungen gehören Matthäus und Markus zusammen. Beide Berichte stimmen mit dem paulinischen Abendmahlsbericht in folgenden den Segen des Abendmahls betreffenden wesentlichen Punkten überein: 1. Es werden Brot und Wein den Jüngern zum Genießen dar-

gereicht als Leib und Blut Jesu. 2. Das vergossene Blut Jesu ist das Symbol des Neuen Bundes, dessen Segen die Jünger im Abendmahl sich im Genuß des (roten) Weines aneignen. 3. In dem Neuen Bund (durch die Selbsthingabe Jesu in den Tod) wird den das Abendmahl Genießenden Sündenvergebung zuteil. Sind das Matthäus- und Markusevangelium auch erst an der Grenze des apostolischen Zeitalters abgefaßt, so liegt ihnen doch eine ältere Überlieferung zugrunde. Sie bieten nicht die hellenistische, sondern die palästinensische Form des Abendmahls dar. Diese ist danach bereits eine sakramentale gewesen. Der erste Korintherbrief stammt auch erst aus dem Anfang der fünfziger Jahre. Aber feierlich bezeugt Paulus, daß er in Korinth hinsichtlich des Abendmahls geordnet habe, was er auch selbst zuverlässig vom Herrn her empfangen habe. Ganz selbstverständlich hat er dabei im Auge, was er sofort nach seiner Bekehrung als Abendmahlsüberlieferung aus der Urgemeinde überliefert bekommen hat. Damit haben wir ein historisches Datum von grundlegender Bedeutung. Das Abendmahl ist in Jerusalem wie in Korinth, in den judenchristlichen wie den heidenchristlichen Gemeinden der Form und dem Inhalt nach im wesentlichen übereinstimmend gefeiert worden. Ein Entwicklungsgang in mehreren Stufen bis zu der aus der paulinischen Überlieferung uns bekannten Abendmahlsfeier hat nicht stattgefunden. Dem Satz Schmidts: „Diese von Paulus besonders eindringlich vertretene theologia crucis (Kreuzestheologie) hat wahrscheinlich der gesamten Überlieferung von deren ‚Stiftung' des Abendmahls, wie sie sich dann auch bei Markus und Matthäus findet, das Gepräge gegeben," ist der andere entgegenzustellen: „Die urchristliche Abendmahlsüberlieferung ist ein festes Zeugnis dafür, daß die Heilsbedeutung des Todes Christi von allem Anfang an, nicht erst seit Paulus, innerhalb der christlichen Gemeinde von grundlegender Bedeutung gewesen ist. Das Abendmahl ist von vornherein Versiegelung des Segens des Kreuzestodes Christi gewesen."

Schmidt und noch präziser Lietzmann berufen sich auf das in der Apostelgeschichte (2, 42. 46; 20, 11) berichtete „Brotbrechen" als älteste Form des Abendmahls. Das ist nach Lietzmann eine einfache Mahlzeit gewesen, wie der Wortlaut bezeuge, zunächst noch

ohne Wein. Der Leiter habe ein Brot genommen, darüber den Segen gesprochen, und das Brot gebrochen, dessen Stücke unter die Tischgenossen verteilt wurden. Man pflegte nach dem Tode Jesu und „seit man durch die Erscheinungen des Auferstandenen die Gewißheit gewonnen hatte, daß er nicht im Tode geblieben sei", die alte tägliche Tischgemeinschaft, „und man wußte, daß der Herr unsichtbar, aber darum nicht minder wirklich gegenwärtig, wieder wie einst mit zu Tische saß". Diese einfache Urform erfuhr „gelegentlich" kleine Erweiterungen, z. B. trank man „zuweilen auch Wein", und dann sprach nach jüdischer Haussitte am Ende des Essens der Vorsitzende über einem letzten Becher den Weinsegen und das Tischdankgebet. So finde man die Sitte in Korinth. Die Gebete wurden dann erweitert, mit christlichen Gedanken erfüllt, Brot- und Weinsegen kamen zusammen, und „das hob diesen nun mit christlichem Inhalt geadelten Akt als besondere Feierlichkeit aus dem Verlauf des Mahles heraus". Dies sei die Form, in der uns das urchristliche Brotbrechen als „Eucharistie" in der Didache beschrieben werde.

Das ist eine phantasievolle Darstellung, die aus einzelnen Elementen der Überlieferung ein in der Luft stehendes Gebäude errichtet. Woher weiß Lietzmann, daß die älteste Gemeinde gewußt habe, der Herr sitze unsichtbar, aber darum nicht minder wirklich gegenwärtig wieder wie einst mit zu Tische? Gibt das Brotbrechen „mit Frohlocken", wovon Apg. 2, 46 berichtet, das Recht zu der Deutung: „Die Jünger freuten sich der Gegenwart des Herrn und erwarteten mit verhaltenem Jubel seine baldige Parusie"? Mir ist nicht verständlich, wie man aus der Bezeichnung der Feier als „Brotbrechen" schließen kann, man habe dabei nur Brot gegessen, besser nur eine Mahlzeit gehalten, aber keinen Wein getrunken. „Broteſſen" ist eine jüdische Bezeichnung der Mahlzeit, Matth. 15, 2; Mark. 7, 2. 5; 3, 20; Luk. 7, 33; 14, 15; 2. Thess. 3, 8, wobei selbstverständlich das Trinken nicht ausgeschlossen ist.

In Analogie dazu wird das „Brotbrechen" zu verstehen sein. Es ist allerdings ein charakteristischer Ausdruck, der als solcher verständlich zu machen ist Aber den Weg dazu weist uns Luk. 24, 30. 35. Es wird hier ausdrücklich erzählt, wie Jesus in

Emmaus bei der Mahlzeit ein Brot genommen, das Dankgebet gesprochen, es gebrochen und ihnen gegeben habe, und wie dadurch ihre Augen geöffnet wurden und sie an diesem Tun Jesus erkannt haben. Daraus darf erschlossen werden, daß nicht nur bei der Stiftung des Abendmahls, sondern auch sonst bei den gemeinsamen Mahlzeiten die Art des Betens Jesu über dem Brote und die Verteilung eine besondere, den Jüngern eindrückliche und unvergeßliche gewesen ist. Dasselbe zeigen die Berichte über die Handlung Jesu bei den Speisungen der 4000 und 5000. Daher haben die Jünger bei den gemeinsamen Mahlzeiten, mögen diese nun auch Abendmahlsfeiern gewesen sein oder nicht, das Tun des Herrn nachgeahmt. Auf diese Weise wird der urchristliche Terminus „Brotbrechen" wohl verständlich, auch Apg. 20, 7. 11. Es ist ja wahrscheinlich, daß das „Brotbrechen" (ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου) Apg. 2, 42. 46 sich nicht bloß auf gemeinsame Mahlzeiten, sondern auch auf die urchristlichen Abendmahlsfeiern bezieht, die mit den Mahlzeiten verbunden waren, aber jedenfalls ist dieser Ausdruck schon ein geprägter, ein Terminus, ähnlich wie es bald Eucharistie wurde, und es ist daher unerlaubt, aus ihm zu schließen, das Getränk, der Wein habe damals noch gefehlt. Auf der andern Seite sind die berührte Emmauserzählung, die Berichte der Evangelien über das Handeln Jesu bei der Verteilung der Speise an die 5000 und 4000 und auch Apg. 2, 42. 46 eine Stütze für die Zuverlässigkeit der entsprechenden Teile der Abendmahlsberichte. Jesus hat an jenem letzten Abend in der in der Synopse und bei Paulus berichteten Form Brot und Wein als Träger eines besonderen Segens an die Jünger verteilt, und von allem Anfang hat die Gemeinde diese Feier in der gleichen Weise wiederholt.

Abendmahlsgebete erwähnen Matthäus und Markus nicht, auch Paulus nicht. Daraus folgt aber ebensowenig, daß Gebete bei der urchristlichen Abendmahlsfeier noch nicht gesprochen worden sind, wie die Nichterwähnung des Befehls der Wiederholung bei den Synoptikern diesen geschichtlich unsicher zu machen vermag. Lassen sich doch auch Apg. 2, 42 und 46 so verstehen, daß die vermißte Erwähnung hier gefunden werden kann. Und nicht mit Unrecht vermutet Lietzmann, daß gewisse Bestandteile der Eucharistie-

gebete der Didache zum ältesten, in die erste Zeit der Gemeinde zurückreichenden Bestand der Liturgie gehören, insbesondere die Worte: „Es komme die Gnade und es vergehe diese Welt! Hosianna dem Gott (dem Sohne?) Davids! Wenn einer heilig ist, soll er kommen; wenn er's nicht ist, soll er Buße tun! Maranatha! Amen!" Did. 10, 6.

Die Konstruktion, welche Schmidt und Lietzmann vortragen, verrät deutlich, was für Künsteleien und Unwahrscheinlichkeiten erforderlich sind, um die eindeutigen tatsächlichen Überlieferungen aus der ältesten Gemeinde ins Unrecht zu setzen. Auf die von ihnen angegebene Weise ist das christliche Abendmahl nicht entstanden.

Nunmehr kann ich den Gang der eigenen Untersuchung wieder aufnehmen.

Daß Paulus in seiner Sakramentslehre im wesentlichen nichts anderes als die urchristliche, bereits vor und außer ihm bestehende Lehre vertritt, geht aus der urchristlichen Überlieferung hervor. Wenn man also bei Paulus in dieser Lehre für das Evangelium unerhörte Elemente konstatieren zu müssen meint, so müßten diese schon vor Paulus in die christliche Gemeinde eingeströmt sein. Die christliche Gemeinde aber ist von Anfang an der Meinung gewesen, daß sie in Taufe und Abendmahl Ordnungen besitze, welche auf Jesus selbst zurückgehen. Dann wird man zu der Folgerung gedrängt, daß wenigstens sie selbst die mit den Sakramenten verbundenen Gedanken als mit dem Evangelium Jesu übereinstimmend und aus dem Evangelium erwachsen gedacht hat. Daher ist zu untersuchen, ob nicht eben in der Behauptung der Fehler liegt, daß Taufe und Abendmahl Gedanken enthalten, die dem Geiste des Evangeliums Jesu fremd seien.

Das ist es also, worauf wir zunächst unser Augenmerk zu richten haben.

a) Die Taufe. Welches ist der Grundgedanke der urchristlichen, vorpaulinischen Taufe?

Wie schon so oft, müssen wir bei der Pfingstpredigt des Petrus einsetzen, und wir können nun zusammenfassen, was in den vorangehenden Abschnitten aus derselben an lehrhaften Anschauungen herausgehoben worden ist. Die christliche Taufe ist in erster Linie,

wie bereits vorher die Johannestaufe, Taufe zur Vergebung der Sünden gewesen (Apg. 2, 38). Aber es besteht der Unterschied von der Johannestaufe, daß sie Taufe auf den Namen Jesu Christi ist. Nun muß ich hier wiederum etwas aussprechen, was heute noch nicht allgemein anerkannt und darum doch richtig ist: das „auf den Namen Jesu Christi taufen" ist eine Formel, eine abgeschliffene Formel, deren reicherer Inhalt erst festzustellen ist.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß nach der neutestamentlichen Überlieferung das ganze Urchristentum einschließlich des Apostels Paulus die christliche Taufe geübt zu haben scheint als Taufe „auf Christus", „auf den Namen (Jesu) Christi" oder ähnlich. Das ist nicht so zu verstehen, als ob damit *lediglich* ausgedrückt werden solle, es sei bei der Taufhandlung über den Täufling der Name Jesu ausgesprochen und der Täufling damit Jesus zugeeignet worden, vgl. Jak. 2, 7. Das ist natürlich *auch* bei der christlichen Taufe geschehen. Ist sie doch Zueignung des Täuflings an Jesus als den Erlöser und Herrn. Aber schon diese zwei Begriffe, die kürzesten, die man überhaupt verwenden kann, zeigen an, daß es einer Erklärung bedurfte, was die christliche Taufe für einen Sinn habe, um so mehr, als ähnliche Riten ebenso im Judentum wie in andern damaligen Religionen bestanden. Man braucht nur an das durch die neuerschlossenen mandäischen Quellen in Sicht getretene Täuferproblem zu erinnern, welches dringend erforderte, daß eine sich vom Judentum abzweigende Religion es sehr deutlich machte, was für Segnungen sie in ihrer Taufe darzubieten verhieß.

Es war unerläßlich, daß man den Täuflingen, ehe sie die christliche Taufe begehren konnten, sagte, was ihnen dieselbe vermitteln sollte. Damit ist als ganz selbstverständlich und notwendig gegeben, daß eine Belehrung über Christus und sein Evangelium, über die menschliche und die eigene Sündhaftigkeit, über die Kraft und die Gabe des neuen sittlichen Lebens und über die christliche Zukunftshoffnung dargeboten werden mußte. Das liegt alles selbstverständlich mit drin, wenn „auf den Namen Christi" getauft worden ist. Wo der Name ist, da ist nach antiker Anschauung auch die Wirkungskraft der angerufenen Person. Diese Wirkungskraft aber ist in dem ganzen Werk Christi beschlossen, in seinem irdischen

Wirken, in Tod und Auferstehung, in der Ausgießung des Heiligen Geistes, in seiner Macht als des zu Gott Erhöhten, und in der Königsherrschaft, die er aufrichten wird, wenn er zur Vollendung des Gottesreiches in Bälde wiederkommen wird. Man kann auch nicht ein Stück von den genannten ausschließen, alles liegt drin, wenn man vom Namen Christi als dem, der die christliche Taufe geordnet hat, spricht. Man muß eben lernen, das Neue Testament mit noch etwas anderen Augen lesen zu lernen, als es bisher manchmal geschieht. Es liegt in ihm mehr beschlossen als was der äußere Wortlaut sagt. In der neutestamentlichen Überlieferung wird vieles nur angedeutet, es ist viel mehr Formelhaftes und inhaltlich Zusammengedrängtes darin als es auf den ersten Blick erscheint.

Als Paulus in Ephesus die Johannesjünger antraf und sie fragte, ob sie beim Gläubigwerden den Heiligen Geist empfangen hätten, antworteten sie, sie hätten überhaupt noch nicht gehört, daß der Heilige Geist in der Gegenwart wirksam geworden sei (Apg. 19, 2 ff.). Darüber verwundert sich Paulus und bekommt auf seine Frage nach ihrer Taufe den Bescheid, sie wären auf die Johannestaufe getauft. Nun berichtet die Apostelgeschichte: „Es sprach aber Paulus: Johannes hat die Bußtaufe getauft, indem er dem Volk sagte, sie sollten an den nach ihm Kommenden glauben, das ist an Jesus." Das kann unmöglich so verstanden werden, als ob Paulus sich mit diesem dürftigen Hinweis begnügt hätte, sondern hinter dieser summarischen Angabe liegt, daß Paulus ihnen eine Missionsverkündigung von Jesus dargeboten hat, auf Grund deren sie den Unterschied zwischen dem Täufer und Jesus begriffen und in Jesus den erkannten, auf den der Täufer hingewiesen hatte. Heißt es dann weiter, daß sie, nachdem sie das gehört hatten, sich auf den Namen des Herrn Jesus taufen ließen, so liegt wiederum in der Bezeichnung Jesu als des Herrn, daß sie von seiner himmlischen Herrschaft, der Geistausgießung und seiner Wiederkunft gehört haben. Und wenn sie nach dem Empfang des Geistes anfangen, mit Zungen zu reden und zu weissagen, so treten sie damit in den ganzen Zusammenhang des urchristlichen Enthusiasmus, von dem sie nun auch Kunde erhalten haben.

Wir können nun zurückkehren zur Ermittlung des Sinnes der Aufforderung des Petrus am Pfingsttage an die Juden, Buße zu tun, sich auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden taufen zu lassen, und zur Verheißung, daß sie dann die Gabe des Heiligen Geistes empfangen würden. Das ist gleichfalls die knappe Zusammenfassung einer sehr viel ausführlicheren Belehrung. Wie war es möglich, in einem Juden bußfertige Gesinnung zu erwecken, wenn er nicht das Gottesgericht verstehen lernte, welches an Christus am Kreuz vollzogen worden war? Denn Paulus hat ja doch als ein Hauptstück der Lehre der ältesten Gemeinde empfangen, daß Christus für unsere Sünden gestorben sei (1. Kor. 15, 3). Hatte doch auch nach Apg. 2, 23 Petrus auf das Handeln Gottes an Christus am Kreuz vor den Juden hingewiesen.

Das „Buße tun" also schließt eine reiche und ausführliche Belehrung in sich. Das Ziel derselben ist die Sündenvergebung. Diese aber steht wieder wie bereits die Bußtaufe des Johannes in engstem Zusammenhang mit der Erwartung des baldigen Anbruchs der messianischen Zeit. Daß diese aber jetzt gekommen sei, erschlossen die Apostel aus der Ausgießung des Geistes. Aus der Ausgießung des Geistes konnte sodann ersehen werden, daß der von den Juden gekreuzigte Jesus nicht im Tode geblieben, sondern von Gott tatsächlich zum Messias und Herrn gemacht worden sei. Nunmehr bekam auch das irdische Wirken Jesu eine andere Bedeutung, welche gleichfalls entwickelt werden mußte. Insbesondere jedoch mußte Eindruck machen, daß die Apostel in Aussicht stellten, auch die, die sich jetzt taufen ließen, würden den Heiligen Geist erhalten und damit Anwärter auf das demnächst zu errichtende Reich Gottes werden. Der Heilige Geist aber kann in diesem Zusammenhang nicht überwiegend und hauptsächlich als Ekstase bewirkende Gabe betrachtet werden, sondern im Gegensatz zum Bußetun und im Verfolg der Sündenvergebung muß mit der Geistbegabung gedacht werden die Befähigung in einem neuen dem Willen Gottes an die Reichsgenossen entsprechenden Wandel. Setzt doch der Geist den Gläubigen, wie ich im siebenten Abschnitt dieses Kapitels nachgewiesen habe, in Verbindung mit der Person Jesu. Er ist die das ganze Wirken Jesu erfüllende Macht und muß das auch in

Jesu Jünger werden. Die ethische Seite der Geistbegabung muß danach als die entscheidende betrachtet werden. Das Wort des Petrus Apg. 2, 38 fordert und verheißt somit einen inneren Vorgang im Christusgläubigen, der anderwärts als Wiedergeburt bezeichnet wird.

Man macht sich ein falsches Bild von dem vorpaulinischen Christenleben, wenn man die ethische Seite der urchristlichen Predigt in den Hintergrund treten läßt. Das ist im achten Abschnitt dieses Kapitels im einzelnen nachgewiesen worden. Wo anders aber haben wir die entscheidenden Belehrungen des Urchristentums zusammengefaßt zu denken als in der Tauflehre? Der Ernst der Forderung an die aufzunehmenden Katechumenen gründete sich einesteils auf die heilige Person Christi und die in seinem Tod und seiner Auferstehung erfolgten Heilswirkungen, auf der andern Seite aber auf die Not der Zeit, die Erwartung des in Bälde kommenden Reiches Gottes und des damit verbundenen Weltgerichts. Gerüstet darauf war nur der, der sich der Gemeinde des zukünftigen Königs des Gottesreiches anschloß und sich in einem dem Willen dieses Königs entsprechenden heiligen Wandel darauf vorbereitete. War doch der Geist, der bei der Taufe verliehen wurde, eine Angabe der Kräfte des zukünftigen Äons und damit zugleich die Kraft des neuen Gott wohlgefälligen Lebens. Das gilt nicht nur für die paulinische Verkündigung, sondern auch für die der ältesten Gemeinde.

Ich darf in diesem Zusammenhang wohl darauf verweisen, daß noch bei Justin, Apologie I 61 und 66 die beiden Hauptstücke der christlichen Taufe die Vergebung der vorherbegangenen Sünden und die Wiedergeburt ist, sowie darauf, daß Justin ausspricht, die Taufordnung und Lehre, die er beschreibt, sei von den Aposteln überliefert worden. Es mag immerhin in dem Jahrhundert, welches zwischen den Anfangszeiten des Christentums und dieser Überlieferung liegt, manches reicher ausgestaltet worden sein, wie wir ja auch nicht nachweisen können, daß von Anfang an die trinitarische Taufformel, auf die Justin sich beruft, in Gebrauch gewesen ist. Aber Sündenvergebung und Geistbegabung, diese im Sinne der Erneuerung des Lebens, also der Wiedergeburt, sind tatsächlich von

Anfang an die Heilsgüter der christlichen Taufe gewesen, wie eben nachgewiesen worden ist. Somit befindet sich Justin in der Hauptsache mit seiner Behauptung im Recht, und wir können an diesem bestimmten Punkt christlicher Lehre feststellen, daß sehr früh die Ordnung der Taufe festgestanden, und daß sie wesentliche Änderungen in der nächsten Folgezeit nicht erfahren hat.

Wir besitzen im ersten Petrusbrief ein Dokument aus den petrinischen Kreisen, mag es von Petrus selbst oder in seinem Auftrag abgefaßt worden sein, welches in den ersten Kapiteln Elemente der in diesen Kreisen gebräuchlichen Taufunterweisung wiedergibt. Im vorigen Abschnitt habe ich in den Hauptzügen den ungeheuren ethischen Ernst geschildert, der dies Sendschreiben durchzieht. Die Annahme ist abzuweisen, als ob sich erst im Laufe der Zeit in der petrinischen Predigt ein solcher Ernst herausgebildet habe. Petrus als Jünger Jesu und als Säulenapostel hat von Anfang an den christlichen Glauben als einen auf Gottes Heiligkeit, Christi erlösendes Tun und die Wirkungskraft des Heiligen Geistes gegründeten verkündigt, wie das der erste Petrusbrief tut.

1. Petr. 3, 18—4, 6 werden speziell die mit dem Vollzug der christlichen Taufe zusammenhängenden Gedanken entwickelt. Da wird folgendes hervorgehoben. Das erste ist ein sehr nachdrücklicher Hinweis auf Christus, der einmal für die Sünden gestorben ist, der Gerechte für die Ungerechten, um uns Gott zuzuführen. Er ist getötet worden nach dem Fleisch, lebendig gemacht aber nach dem Geist. Noch bevor wir an die Verwandtschaft dieser Aussage mit Röm. 6, 2 ff. denken, werden wir erinnert, daß das die Grundgedanken bereits der Pfingstpredigt sind, mit der 1. Kor. 15, 3 zusammenzunehmen ist. Insbesondere ist zu erkennen, daß dem Tode Christi die entscheidende erlösende und heilsmittlerische Bedeutung zugeschrieben wird, dem Tode aber als Durchgang zu einem Leben im Geiste. Christus wird als der Gerechte, für uns Gestorbene, der jetzt in der Kraft des Geistes lebendig ist, bezeichnet. In dieser Kraft des Geistes hat er einesteils den Geistern im Gefängnis aus der Zeit des Noah die Botschaft des Evangeliums gebracht, auf der andern Seite aber, und darauf liegt der Nachdruck der Aussage, ist er der Erlöser der gegenwärtigen Menschheit. Die Er-

lösung der acht Seelen zur Zeit Noahs geschah „durch Wasser", deren Antitypus die christliche Taufe in der Heilszeit ist. Hier wird ganz deutlich, daß der Gedanke der Heilswirkung der Taufe die Darstellung beherrscht, und daß von Christi Tod für die Sünden in diesem Zusammenhang deshalb gesprochen wird, weil er die Grundlage der Erlösung ist. Die Taufe, der Antitypus der Sintflut, „rettet jetzt". Und zwar kommt es bei derselben nicht auf die Ablegung des körperlichen Schmutzes an, sondern sie vermittelt ein gutes Gewissen Gott gegenüber. Genauer ist zu sagen, daß sie „die Bitte um ein gutes Gewissen zu Gott" genannt wird. Das wird den Sinn haben, daß der Christ um Christi willen diese Bitte an Gott richtet und Gott sie um des Sühnetodes Christi willen erfüllt. Denn die Taufe „rettet" ja. Nach dieser Richtung führen auch die angeschlossenen Worte „durch die Auferstehung Jesu Christi, welcher ist zur Rechten Gottes". Der auferstandene und zur Rechten Gottes thronende, also lebendige und mit göttlicher Macht und Herrlichkeit umkleidete Christus wird gedacht als der, der bei Gott für die Bitte der Christen eintritt. Das ist ein durch die apostolische Kirche gehender Gedanke (Röm. 8, 33 f.; 1. Joh. 2, 1 f.).

Die christliche Taufe ist in den Kreisen, aus welchen der Brief stammt in ihrer Wirkungskraft nicht nur auf den Tod, sondern sehr nachdrücklich auf das Leben und die Macht des himmlischen Christus bezogen. Daraus wird nun aber 4, 1 ff. eine bestimmte Folgerung für die Getauften abgeleitet. Was an Christus geschehen ist, muß auch an den Gläubigen, an denen, die sich auf ihn taufen lassen, geschehen. Ist Christus für ihre Sünden gestorben, so müssen auch sie nun vollkommen loskommen von der Sünde. Das steht V. 1 klar und eindeutig da. In der Taufe wird also das Erlebnis erblickt, welches den Christen von der Sünde löst, und das geschieht durch eine Gesinnung, welche ein „Leiden am Fleische" in der Nachfolge Christi heißt. Dies Erlebnis muß der Christ erfahren in seiner durch die Taufe hergestellten Gemeinschaft mit Christus, damit er die übrige Zeit seines Lebens nicht mehr seinen Begierden, also der Sünde, dienstbar ist, sondern nach dem Willen Gottes lebt der ja, wie wir 1, 15 hörten, heilig

ist und von den Menschen verlangt, daß auch sie heilig seien. Die Vorstellung und Forderung, daß die Christen, welche die Taufe erfahren haben und durch sie gerettet werden, nunmehr ein neues, heiliges, von aller Sünde abgewendetes Leben zu führen haben, beherrscht den Verfasser so stark, daß er bis 4, 6 bei ihm verweilt und ihn gegensätzlich zu dem bisherigen heidnischen Sündenleben dem Leser entwickelt.

Man kann es schon begreifen, daß eine Gesamtbetrachtung des apostolischen Zeitalters, nach welcher alle Originalität und alle genauere theologische Ausprägung urchristlicher Gedanken beim Apostel Paulus gesucht wurde, im ersten Petrusbrief Abhängigkeit von paulinischer Theologie hat finden wollen, so daß man sich sogar zu dem Ausdruck verstiegen hat, der erste Petrusbrief sei ein „Abklatsch" paulinischer Gedanken. Aber der erste Petrusbrief hat weder paulinische Briefe ab- oder ausgeschrieben, noch ist er von paulinischer Theologie abhängig, sondern er vertritt theologisch die Anschauungen der Urgemeinde. Und wenn Paulus ähnliche Gedanken ausspricht, so ist er darin von der Lehre der Urgemeinde abhängig, und wir können daraus ersehen, daß in einer so grundlegenden Ordnung wie der christlichen Taufe die gemeinsame Basis der apostolischen Lehre eine breitere ist als bisher meistens angenommen worden ist.

Nunmehr aber ist zunächst die paulinische Tauflehre festzustellen, wie sie insbesondere aus Röm. 6, 2 ff. zu erheben ist.

Ähnlich wie der erste Petrusbrief kommt Paulus auf die Wirkung der christlichen Taufe in einem Zusammenhang zu sprechen, wo er den getauften Christen die Pflicht eines neuen, von der Sünde gelösten Lebens nachdrücklich vor Augen stellen will. Der erste Satz, den er zur Begründung dieser Forderung aufstellt, ist die Behauptung, daß jeder Christ, welcher die Taufe empfangen hat, auf den Tod Christi getauft worden ist. Die Taufe symbolisiert als Untertauchen des Menschen ein Sterben. Dem Apostel schwebt der Gedanke vor, daß in der Taufe ein Ein- oder Untertauchen in den Tod Christi vollzogen wird. Eine passive Erfahrung wird geschildert, die die Gläubigen nach Analogie des an Christus Geschehenen machen. Das wird V. 4 noch deutlicher. Hier tritt das gut paulinische

„mit Christus“ (σύν) auf. „Wir sind also durch die auf seinen Tod erfolgte Taufe mit ihm (Christus) begraben worden.“ In der Taufe erlebt der Christ Christi Sterben und Begrabenwerden an seinem eigenen Leibe und in seinem eigenen Leben. Es handelt sich nach V. 5 ff. beim getauften Christen um die Erfahrung des Sterbens des „alten Menschen“, der der Sünde untertan war. Der Apostel will aber mit dem größten Nachdruck aussprechen, daß das ein volles Abtun und Vernichtetwerden dieses alten Menschen sein muß. Daher sagt er: „wir sind mit ihm (Christus) begraben worden.“

Allein nicht auf dem Mit-Christus-Sterben und Begrabenwerden, dem Eingestaltetwerden in die Nachgestalt des Todes Christi, in dem Zunichtegemachtwerden des Sündenleibes liegt der Nachdruck, so sehr auch in diesem Abschnitt die negativen Ausdrücke hervortreten, sondern von dem Finalsatz V. 4 an tritt der eigentliche Zielgedanke deutlich heraus. Es ist die Absicht jedes Christen, der die Taufe an sich vollziehen läßt, daß er, wie am Tode und Begräbnis Christi, so nunmehr auch gewißlich an seinem Auferstehungsleben Anteil erhält und fortan in einem Leben schon hier auf Erden wandelt, welches durch das Auferstehungsleben Christi bestimmt ist. Der Apostel spricht von dem Leben des auferstandenen Christus, nicht vom Heiligen Geist. Aber jeder, der nur etwas von der paulinischen Theologie kennt, weiß, daß das Auferstehungsleben Jesu nur eine Parallele zur Vorstellung vom Heiligen Geiste ist. Die zukünftige Auferstehung der Christen schwebt dem Apostel auch vor, V 5, aber zunächst, V. 4, kommt es ihm darauf an, das neue gegenwärtige Leben nach seiner bestimmenden Grundkraft zu charakterisieren. Was also Paulus den Römern eindrücklich machen will, ist im Grunde dies, daß jeder getaufte Christ vom alten Sündenwesen losgeworden sein und nunmehr ein Leben in der himmlischen Kraft des auferstandenen Christus, ein Leben in der Kraft des Heiligen Geistes führen muß.

Auch auf etwas Weiteres ist hinzuweisen. Der Gedanke an Gottes Handeln in der Taufe steht dem Apostel selbstverständlich auch vor Augen. Alle Heilswirkung an den Menschen, also auch das Mit-Christus-Begrabenwerden und Auferstehen führt Paulus

auf Gottes Tun zurück. Die in diesem Zusammenhang gebrauchten Ausdrücke führen nach dieser Richtung, auch das „durch die Herrlichkeit des Vaters", V. 4. Aber der Nachdruck liegt für den Apostel in dieser ganzen Stelle auf demjenigen, was der Gläubige bewußt getan und gewollt hat, als er die christliche Taufe an sich vollziehen ließ. Verkennt oder verkürzt man die ethische Grundtendenz dieses ganzen Abschnitts, so wird man die Aussagen des Apostels nicht richtig verstehen.

Die Taufelehre, welche der Apostel hier vorträgt, stimmt nun überein mit andern Aussagen in seinen Briefen. Die verwandteste ist Kol. 2, 11 f., wo die Taufe als Akt der Aufnahme in die Christengemeinde in Parallele gesetzt wird zur jüdischen Beschneidung. Die Taufe ist ein Beschnittenwerden mit einer nicht von Händen gemachten Beschneidung. Sie ist ein Ausziehen des Fleischesleibes, die Beschneidung Christi. Diesen bildlichen Ausdruck haben wir dahin zu verstehen, daß Christus an ihnen eine - geistige, nicht mit Händen gemachte - Beschneidung vollzogen hat. Hier treten die passiven Ausdrücke noch stärker in den Vordergrund als Röm. 6, 3 ff. Die Christen sind mit Christus in der Taufe begraben worden. In der Glaubensgemeinschaft mit Christus sind sie auch „mit" auferweckt worden durch Gottes Allmacht, der auch Christus von den Toten auferweckt hat. Gott hat sie jetzt schon „mit" Christus lebendig gemacht, durch die Sündenvergebung. Die Taufe erscheint hier als ein Ineinandergreifen dessen, was der Mensch in ihr tut und was Gott und Christus am Menschen wirken. Im Glauben ergreift der Mensch die Heilswirkung Christi und zieht den Fleischesleib aus. Dies Freiwerden vom Fleischesleib ist aber doch auch wieder Wirkung Gottes; ein Beschnittenwerden, ein Begraben- und Wiederauferwecktwerden erfährt der Christ in der Taufe.

Auch 1. Kor. 12, 13 ist die Vorstellung passiv. Durch die Taufe werden alle Christen der pneumatischen Einheit, welche Christus ist, einverleibt, da sie alle in der Taufe mit einem Geiste, eben dem Heiligen Geiste oder dem Geist Christi getränkt worden sind. Mußten doch auch nach Röm. 6, 13. 19 nunmehr alle Christen Gott ihre eigenen Glieder als Organe zur Verfügung

stellen. 1. Kor. 6, 11 „ihr habt euch abgewaschen“ ist die Mitwirkung des Christen einbezogen, aber sofort „ihr seid geheiligt worden“, „ihr seid gerechtfertigt worden im Namen des Herrn Jesus Christus und in dem Geiste Gottes“ wird die Wendung wieder passiv. Zudem mahnt die mediale Form 1. Kor. 10, 2 ἐβαπτίσαντο, „sie ließen sich taufen,“ die doch das passive Erleiden mit einschließt, auf das Medium nicht zuviel Wert zu legen.

Gal. 3, 27 haben alle, die auf Christus getauft worden sind, Christus angezogen, wie ein Kleid. Sie haben also auch selbst gehandelt, indem sie sich mit Christus und seiner Lebensmacht so umhüllt haben, daß er es ist, auf den man hinschaut, wenn man die Gläubigen betrachtet. Aller Nachdruck dagegen wird wieder auf die Seite Gottes Tit. 3, 5 f. gelegt. Unsere Errettung hat ihren Grund nicht in Gerechtigkeitswerken, die der Mensch getan hätte, sondern in der Freundlichkeit, der Menschenliebe und der Barmherzigkeit Gottes, durch die er uns gerettet hat durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des Heiligen Geistes, den er reichlich auf uns ausgegossen hat durch Jesus Christus, unsern Erretter, damit wir, gerecht geworden durch seine Gnade, Erben würden gemäß der Hoffnung ewigen Lebens. Hiernach ist die Taufe Handlung Gottes an den Menschen, in welcher er seine unendliche Huld mit den sündigen Menschen kundmacht, sie die Errettung aus dem gegenwärtigen sündigen Zustand erfahren läßt und ihnen die Heilsvollendung, das ewige Leben, gewährleistet. Die Taufe ist die Erfahrung der Wiedergeburt, also auch der Tötung des alten, dem göttlichen Gericht verfallenen Menschen und der religiösen und ethischen Erneuerung des Christen durch den Heiligen Geist. Diesen erhält der Christ in reichem Maße, aber eben durch Jesus Christus, unsern Erretter. Kreuz und Auferstehung Christi sind in dieser Vorstellung fest mit eingeschlossen, und ebenso die innere Beziehung des wiedergeborenen Christen zu diesem für ihn gestorbenen und auferstandenen Christus und zu dessen heiligem Willen, dem der Christ fortan untertan sein muß.

Die paulinische Anschauung von der Taufe wäre aber unvollständig dargestellt, wollte man nicht den 1. Kor. 10, 1—13 ausgesprochenen Gedanken mit einbeziehen. Paulus warnt vor einem

falschen Vertrauen auf den erfahrenen Vollzug der christlichen Sakramente und der in ihnen beschlossenen göttlichen Gnadengaben, unter Hinweis auf das alttestamentliche Wüstenvolk, welches trotz paralleler göttlicher Heilsgaben von Gott verworfen worden ist, und schließt daran eine sehr eindringliche ethische Mahnung an die korinthische Gemeinde. Und doch ist das nicht sein letztes Wort. Denn die Ermahnung klingt V. 13 in einem Hinweis auf die Treue Gottes aus, der sie nicht in eine ihre Kräfte übersteigende Versuchung fallen lassen, sondern wirken wird, daß sie sich derselben gewachsen zeigen. Danach liegt nach seiner Anschauung in der Taufe ein Doppeltes vor, eine Verpflichtung des Menschen Gott gegenüber, auf der andern Seite aber steht als das Überragende Gottes gnädiges Handeln an dem Menschen.

Auf 1. Kor. 15, 29, die Taufe für die Toten, die in Korinth vorgekommen zu sein scheint, brauche ich nicht näher einzugehen. Sie ist, wie bereits S. 85 f. ausgeführt worden ist, nicht ein starkes Zeugnis dafür, daß Paulus die Taufe als magisch wirkende Handlung betrachtet hätte. Es steht kein Wort davon da, daß der Apostel diese Vikariatstaufe gebilligt hätte, die ihre Wurzel wahrscheinlich in griechisch-orientalischen, auch in Korinth aufgetretenen Strömungen hatte. Im Gegenteil steht er dem Brauch ablehnend gegenüber. Allein wäre die Wirkung dieser Taufe im gewöhnlichen Sinne magisch zu denken, so müßte sie am Wasser haften. Das ist ja aber hier nicht der Fall, sondern der Gedanke ist der der Stellvertretung.

Nunmehr kann das Urteil über das Maß der Verwandtschaft der paulinischen Anschauung von der Taufe mit der urchristlichen abgegeben werden. Es ist unrichtig, wenn die Sachlage so dargestellt wird, wie es in den bisherigen historisch-kritischen Biblischen Theologien geschieht, als ob Paulus die Taufe dogmatisiere, seine Tauflehre innigst mit dem metaphysischen Dualismus von Fleisch und Geist zusammenhänge, der Gegensatz von Tod und Leben die Grundanschauung sei, welche Paulus in den Taufritus hineindeute.[1])

[1]) H. J. Holtzmann, Neutestamentliche Theologie ²II S. 196 f.

In der Darstellung der Geistlehre des Urchristentums S. 266 ff. habe ich nachgewiesen, daß man für ihr Verständnis von dem Gegensatz der beiden Äone, des jetzigen und des zukünftigen messianischen und himmlischen ausgehen muß, in den sich der Gegensatz von Fleisch und Geist ein- und unterordnet. Dieser große Gegensatz beherrscht aber die vorpaulinische Christengemeinde wie Paulus. Aus dem Judentum, nicht aus dem Hellenismus hat ihn Paulus in seine Weltbetrachtung aufgenommen. Ebensowenig ist Losung der spezifisch paulinischen Christologie der Satz: durch Tod zum Leben; die vorpaulinische Gemeinde hat ihn gleichfalls, wie aus dem ersten Petrusbrief ersichtlich ist. Nun dürfen wir aber auch den Inhalt der Nikodemuserzählung Joh. 3, 1 ff. mit einbeziehen, das Wort Jesu, daß niemand das Reich Gottes sehen könne, wenn er nicht von neuem geboren werde. Schon auf Erden hat auch er wie vorher der Täufer auf die Taufe mit Wasser und Geist hingewiesen Auch Justin, Apol. 1, 6, beruft sich auf diesen Zusammenhang.

Bei Paulus werden allerdings die theologischen Konturen schärfer gezogen, wie Röm. 6 zeigt. Auch trägt der Gedanke der mystischen Einverleibung der Gläubigen in Christus und die Vorstellung von Christus als dem geistigen Leibe, dem die einzelnen Gläubigen als Glieder eingestaltet werden, das Gepräge echt paulinischen Geistes. Dennoch ist die Grundlage dieser Anschauung gleichfalls urapostolisch und gemeinkirchlich. Denn auch 1. Petr. 2, 4 ff. tritt sie mit großem Nachdruck in der Gestalt auf, daß Christus der lebendige Stein ist, der Eckstein, der tragende Stein, und die christliche Kirche ein pneumatischer Bau ist, in den die einzelnen Gläubigen als lebendige, pneumatische Steine sich einbauen lassen sollen. Hier ist mit anderer Wendung des Bildes der beherrschende Gedanke gleichfalls der, daß der Heilige Geist, der Geist Christi die Lebenskraft der „jüngstgeborenen Kindlein" V. 2, also der durch die Taufe in die Christengemeinde Aufgenommenen werden muß. Wir sehen auch in diesem Falle, daß die gemeinsamen Lehrgedanken in der ältesten Kirche viel zahlreicher sind als von der herrschenden Theologie angenommen wird, und daß es

gerade die großen Grundgedanken sind, welche durch die ganze älteste Kirche hindurchgegangen sind.

Hinsichtlich der Taufe verrät Paulus auch fraglos die Überzeugung, daß seine Taufslehre die allgemeine der christlichen Kirche sei. Gal. 3, 27 formuliert er den Gedanken: „Wie viele ihr auf Christus getauft seid, habt ihr Christus angezogen." Der Satz gilt also von allen, nicht nur den im paulinischen Evangelium unterwiesenen Christen. Und doch spricht er vom Anziehen Christi in der Taufe. Nicht minder ist Kol. 2 11 ff.; 1. Kor. 12, 12 ff. Tit. 3, 5 f. der Blick auf die ganze Christenheit gerichtet.

Namentlich aber ist in dieser Hinsicht Röm. 6, 1 ff. lehrreich. Denn die römische Christengemeinde ist keine Gründung des Paulus. Der Römerbrief ist die erste direkte Beziehung, die der Apostel mit der Gemeinde der Reichshauptstadt anknüpft. Und doch führt er hier V. 3 seine Taufslehre ein mit den Worten: „oder wisset ihr nicht?" Die Gedanken, die er vor der römischen Gemeinde entwickelt, müßten nach der jetzt noch herrschenden Beurteilung der paulinischen Taufslehre den Römern als etwas Neues, wesentlich von ihrer bisherigen Glaubensanschauung Abweichendes erschienen sein. Paulus setzt aber das Gegenteil voraus. Sollten wir nicht annehmen, daß er die Verhältnisse der römischen Gemeinde sicherer und richtiger beurteilt habe als die Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts es getan hat? Der Mann, der gerade in diesem Kapitel, Röm. 6, 17, von dem Typus der Lehre spricht, an den die Römer hingegeben worden sind, und der eine so genaue Kenntnis der inneren Gemeindeverhältnisse in diesem Briefe verrät, sollte sich einer groben Täuschung hinsichtlich der Taufslehre hingegeben haben, in der die römischen Christen unterwiesen worden waren? Ist die älteste vor- und außerpaulinische Taufslehre nicht eine Lehre von einem Mitsterben mit Christus und Anteilnehmen an der Kraft der Auferstehung Christi gewesen, wie konnte der Apostel dann Röm. 6, 1 ff. schreiben?

Abzulehnen ist auch die Auffassung, die von Vertretern der Religionsgeschichte und auch von Theologen wie Heitmüller und dessen Freunden vorgetragen wird, wonach die Taufslehre des Paulus Röm. 6 magisch-sakramental zu verstehen sei. Dabei liegt

der Nachdruck auf dem ersten Attribut, magisch. Sie soll wirken ex opere operato, vgl. S. 90. Doch ist an dieser Anschauung nicht alles unrichtig. Die Taufe ist für Paulus ein Sakrament. Freilich nicht für Paulus allein, sondern wiederum für die christliche Gemeinde vor ihm in ähnlicher Weise, aus den S. 335ff. angegebenen Gründen. Der Gottesglaube des Apostels ist so stark und alles Menschliche so überragend, daß er auf die Zusage Gottes hin alles gegenteilige Sein und Scheinen nicht achtet. Wie Gott an Christus in Tod und Auferweckung sichtlich gehandelt hat, so handelt er für den Apostel auch sichtlich am Christen in der Taufe. Gibt er doch als Siegel der Errettung der Gläubigen den Heiligen Geist, den nach des Paulus Lehre alle Christen empfangen haben. Daher „glaubt" der Apostel an Gott, der dies im Christen angefangene Werk bis zur Vollendung hinausführen wird.

Allein der Apostel ist auch Missionar, Pädagog und Menschenkenner. Er weiß und sieht in seinen Gemeinden, wie Ideal und Wirklichkeit nicht zusammenstimmen und handhabt daher mit großem Nachdruck den ethischen Imperativ. In der damaligen Zeit wurden getauft die, welche sich zu der Lebenserfahrung des Sterbens des alten Menschen, des Sterbens in der Nachgestaltung des Todes Christi, des Mitsterbens mit Christus bekannten. Es ist nicht richtig, wenn man sagt, Paulus verallgemeinere in der Tauflehre seine eigene persönliche Lebenserfahrung, und daher könne sie nicht allgemeine christliche Lehre werden. Was Paulus erlebt hat, mag besonders tief gegangen sein. Verlangt wurde das Sterben von allen Taufbewerbern, und es muß als die Regel betrachtet werden, daß es mit der Buße Ernst gewesen ist.

Die Erörterungen Röm. 6, 2ff. zeigen, worauf ich bereits hingewiesen habe, eine Anzahl passiver Wendungen. Und Ähnliches gilt von andern Stellen, in denen der Apostel von der Taufe handelt. Es ist mit dem Christen in der Taufe etwas geschehen. Die Taufe ist eine leidentliche Erfahrung. Für den Apostel mit seinem starken Gottes- und Christusglauben sind es Gott und Christus, welche in der Taufe am Menschen wirksam geworden sind und werden, wie das Tit. 3, 5 auch deutlich zum Ausdruck bringt. Darin liegt das Sakramentale. Hat Christus auch nach des Apostels Anschauung

die Taufe geordnet, so macht er in der Taufe — und man muß nun sagen: in jeder Taufe, die seinem Willen entsprechend vollzogen wird — seine Zusage wahr und wird mit der erlösenden Kraft und der Kraft seines himmlischen Lebens am Täufling wirksam.[1]) Diese Seite des paulinischen Gedankens ist nur von Heitmüller und andern einseitig, und infolgedessen in unrichtiger Weise in Rechnung gesetzt worden.

Nämlich die paulinische Tauflehre hat auch eine zweite, subjektiv-menschliche Seite. Insbesondere Röm. 6, 2 ff. tritt dieselbe mit aller Deutlichkeit heraus. Denn dort will der Apostel nicht nur Verleumdern seiner Heilslehre gegenüber diese rechtfertigen, sondern ebenso an eine Erfahrung wie eine Verpflichtung erinnern, welche jeder, der die Taufe empfangen hat, gemacht und auf sich genommen hat. Jeder Christ hat mit vollem Bewußtsein die Erfahrung gemacht, daß in der Taufe etwas in ihm gestorben und begraben worden ist, nämlich sein alter Mensch. Den hat jeder willig in den Tod gegeben, indem er Christi Tod als auch an ihm vollzogen vorstellt. Er hat das aber nur getan, um durch diesen Tod auch Anteil an Christi Auferstehungsleben zu erhalten und so die Fähigkeit zu erlangen, ein Leben in gleicher Reinheit und Gerechtigkeit zu leben wie Christus selbst. Die Taufe ist begehrt worden und ist am Christen vollzogen worden, damit in seinem Leben dies Ziel erreicht werde. Man darf nicht unbeachtet lassen, daß der Apostel von V. 3 an, wo er mit der Wendung „oder wisset ihr nicht" sich anschickt, das Tauferlebnis zu schildern, wie es normalerweise jeder Christ erfährt, in der ersten Person Pluralis schreibt. Es ist in der Tat seine Meinung, daß alle, „wie viele

[1]) E. Sommerlath, Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus, 1. Aufl. 1923, S. 74 ff.: „Die Taufe ist die objektiv-reale Vermittlung des neuen Lebens." „Es wird der organische Anschluß an Christus hergestellt." „Ist der Getaufte mit Christus verwachsen, so kann in demselben Augenblick alles, was von Christus gilt, auch von ihm behauptet werden. Ist Christus gestorben, so auch er; ist Christus zum Leben gekommen, so auch er; Christi Kraft ist seine Kraft . . ., aber die Durchdringung mit dem Wesen Christi, mit seinem Sterben und seinem Auferstehungsleben erfolgt erst in einer allmählichen Entwicklung. So hat beides seinen Sinn: ‚Ihr seid gestorben' und ‚tötet eure Glieder'."

wir getauft worden sind auf Christus Jesus," die von ihm geschilderte Tauferfahrung gemacht haben. Man kann getrost aussprechen, wie ich es schon andeutete, daß Paulus das in individueller und seiner theologischen Einstellung entsprechenden Weise getan hat, ein Petrus oder ein Jakobus das nicht mit gleichen Worten getan hätten. Man braucht nur an das in diesem Abschnitt so charakteristisch auftretende „mit Christus" (σύν) V. 4. 5. 6. 8, an das Eingestaltetwerden in die Nachgestalt des Todes Christi, den Sündenleib, den Sündendienst, den Satz V. 4 zu erinnern. Nichtsdestoweniger ist der Grundgedanke gemeinchristlich, wie Paulus das auch selbst bestimmt voraussetzt.

Erst von V. 11 an tritt dann der Imperativ auf, die Folgerung, welche wiederum nach des Apostels Meinung jeder Christ aus diesem Tauferlebnis zu ziehen verpflichtet ist. Nicht nur im Tauferlebnis ist diese Verpflichtung anerkannt und übernommen worden, sondern der Apostel zieht ähnlich wie Petrus im ersten Petrusbrief die Folgerung und Verpflichtung aus dem Tauferlebnis, daß fortan jeder Christ sein ganzes Leben lang von der Sünde abgewendet sein muß und den Dienst des Gehorsams gegen Gott und der Gerechtigkeit zu leisten hat.

Die eben skizzierten Gedanken werden ungerechtfertigterweise beiseite gestellt, wenn man dem Apostel die Meinung unterschiebt, die Taufe wirke ex opere operato. Das ist ebensowenig die Anschauung des Paulus wie die der ältesten Gemeinde. Einen Ausgleich beider Gedankenreihen, einerseits des Sakramentalen, dessen was Gott und Christus am Gläubigen in der Taufe vollzogen haben und andererseits der subjektiven Verpflichtung des Gläubigen und der subjektiven Erfahrung, die er in der Taufe macht, hat der Apostel nicht vollzogen, wie er auch nicht Antwort auf die Frage gibt, ob die Taufgnade verlierbar sei oder nicht.

Es ist oft bemerkt worden, daß man die ganze Heilslehre des Apostels entwickeln könne, ohne daß der Taufe eine Stelle darin zukäme. Vom Glauben aus und in der Rechtfertigung gewinnt der Christ das volle Heil. Auf der andern Seite gewährleistet die Heilszusage und die Gabe Gottes und Christi in der Taufe gleichfalls die endgültige Errettung. Es gibt natürlich zwischen diesen

verschiedenen paulinischen Gedankengängen Vermittlungen. Nur der Gläubige begehrt die Taufe, und der Apostel kann ebenso sagen, daß die Verheißung des Geistes durch den Glauben empfangen wird, Gal. 3, 14, wie daß der Geist in der Taufe verliehen wird, 1. Kor. 12, 13. Aber ein System ist ja die paulinische Theologie nicht, es stehen in ihr überhaupt die einzelnen Gedankenreihen relativ selbständig nebeneinander. In verschiedenen Vorstellungskreisen kann der Apostel immer das christliche Heil in seiner Totalität erfassen und verkündigen.

Freilich, das Sakramentale ist etwas anderes als die Verkündigung des Evangeliums als einer neuen und vollkommenen religiös-ethischen Verbindung des Menschen mit Gott. Daher wird heute vielfach geurteilt, daß die Einführung der Sakramente in das Christentum ein Rückfall in eine primitivere Stufe der Religion sei.

Die Meinung, daß erst Paulus dem Sakramentalen Eingang in die christliche Religion verschafft habe, muß als historisch unrichtig bezeichnet werden. Paulus hat Taufe und Abendmahl als Sakramente im Christentum bereits vorgefunden. Aber auch die urchristliche Gemeinde hat sie nicht geschaffen, sondern sowohl Taufe wie Abendmahl gefeiert im Bewußtsein, in diesen Ordnungen Stiftungen ihres Herrn Christus selbst zu besitzen.

Für das Abendmahl ist dieser Beweis leicht zu erbringen. Wenn auch in den Abendmahlsüberlieferungen des Matthäus und Markus der Wiederholungsbefehl bei der Feier des Mahles am letzten Abend nicht ausdrücklich berichtet wird, so ist das nur eine formelle Eigentümlichkeit der Berichterstattung. Matthäus und Markus wollen nichts anderes berichten als die Einsetzung dieser Gemeindefeier durch Jesus; nicht etwa kann mit Recht aus ihrem Bericht eine angeblich ursprünglichere Stufe der Feier herausgelesen werden, als sie im letzten Drittel des ersten Jahrhunderts bestand. Zu ihrer Zeit war es der christlichen Gemeinde selbstverständlich, daß Jesus die Wiederholung dieser Feier angeordnet habe. Wenn Paulus 1. Kor. 11, 24. 25, und in seiner Nachfolge oder selbständig Luk. 22, 19 den Wiederholungsbefehl Jesu überliefern, so haben sie nur, was die Synoptiker stillschweigend voraussetzen, in ihren

Bericht ausdrücklich mit aufgenommen. Hinsichtlich dieser Annahme besteht heutzutage ja wohl weithin Übereinstimmung der theologischen Beurteilung.[1])

Aber daraus darf doch auch für das Urteil über die urchristliche Taufe eine Konsequenz gezogen werden. Denn es ist gleichfalls eine geschichtliche Tatsache, daß vom Pfingstfest an die Taufe als feste und grundlegende Ordnung in der christlichen Kirche geübt worden ist. Von allem Anfang an ist sie der Akt der Aufnahme in die christliche Gemeinde gewesen. Sie steht von Anfang an als Sakrament in Parallele zum Abendmahl, und übertrifft dies als Sakrament noch insofern, als sie die grundlegende Zueignung des Menschen an Christus und dessen Heilsgabe an den Gläubigen zum Ausdruck bringt.

Der irdische Jesus hat die christliche Taufe nicht geordnet. Wohl aber haben wir die Überlieferung, daß er das als Auferstandener getan habe, Matth. 28, 18 ff. Es gilt zwar vielen als ausgemacht, daß die Berichte über den Verkehr des auferstandenen Christus mit seinen Jüngern Produkte der christlichen Gemeindetheologie seien, ihnen aber historischer Wert nicht zukomme. Doch ist das natürlich ein theologisches und dogmatisches, nicht aber ein historisches Urteil. Angesichts der Überlieferung Matth. 28, 18 ff. haben wir jedoch nur die Wahl zwischen der Annahme, daß entweder die christliche Gemeinde die christliche Taufe selbständig und

[1]) Das durfte man bisher auf Grund der sehr eingehend und sorgfältig geführten Abendmahlsdebatte am Ende des 19. Jahrhunderts als Ergebnis betrachten. Ohne auf diese und die in ihr dafür vorgetragenen Gründe einzugehen, behauptet aber Lietzmann in dem S. 335 zitierten Artikel, die Worte „dies tut zu meinem Gedächtnis" seien ein entscheidender, das Abendmahl umbildender Zusatz des Paulus. Der Wiederholungsbefehl sei es nämlich, was dem Apostel 1. Kor. 11, 23 („ich habe es vom Herrn her überkommen") von Christus offenbart worden sei. Hat denn Lietzmann den Text nicht eingesehen, als er diese Behauptung in die Welt setzte? Kann, wenn man den Text eben nicht vergewaltigen will, wohl ein Zweifel daran sein, daß das Objekt des „Überkommenen" der ganze mit ὅτι ὁ κύριος eingeleitete Satz ist? Paulus spricht es mit aller Deutlichkeit aus, daß die ganze Abendmahlsüberlieferung, die er rekapituliert, auf den Herrn zurückgeht, in seiner eigenen Abendmahlsüberlieferung danach keine Elemente Aufnahme gefunden haben, welche nicht dem in der Stiftung geoffenbarten Willen Jesu entsprächen.

ohne Befehl Christi geordnet und erst nachträglich behauptet habe, Christus habe sie eingesetzt, oder aber, daß der auferstandene Christus tatsächlich die Taufe eingesetzt habe und daher die Gemeinde mit dieser Ordnung seinem Auftrag entsprechend gehandelt hat und handelt.

Es ergeben sich die größten Schwierigkeiten bei der ersten Alternative. Denn es wird niemals gelingen glaubhaft zu machen, wie die Urgemeinde alsbald nach Pfingsten aus sich selbst heraus, ohne Jesu Befehl, eine solche Ordnung der Aufnahme geschaffen habe mit der Gewißheit, daß mit dieser Taufe die Geistverleihung durch den himmlischen Christus gewährleistet werde. Geistverleihung und Taufe hängen, ungeachtet einiger Schwankungen in der Überlieferung, für die ganze älteste Christenheit zusammen. Die Gemeinde hat aber bereits vor Paulus die Verleihung des Heiligen Geistes als einen supranaturalen Akt des himmlischen Christus betrachtet, die sie daher nicht an eine erst von ihr erfundene Handlung knüpfen konnte.

Wohl aber können wir die älteste Taufiehre verstehen, wenn der auferstandene Christus sie eingesetzt hat und die Gemeinde daher das Bewußtsein hatte, sie gemäß seinem Willen und seiner Anordnung zu vollziehen. Was den Jüngern mit dem Heiligen Geist geschenkt werden sollte, den Jesus den Seinigen vor seinem Hingang zum Vater verheißen hat, haben sie vor Jesu Vollendung noch nicht verstanden. Wie hätten sie da verstehen sollen, welches das Wesen der christlichen Taufe sein werde. Die Nikodemuserzählung, welcher geschichtliche Wahrscheinlichkeit nicht abzusprechen ist, die vielmehr Jesu Gedanken für die Zukunft seiner Gemeinde und der Zeit des Reiches Gottes enthüllt, stellt die Bedingung des Eingangs in das Gottesreich auf, die Geburt aus Wasser und Geist, gibt aber keine näheren Aufschlüsse, wie sich Jesu Verheißung an den Jüngern verwirklichen solle. Jesus hat ja wohl auch in diesem Punkte mit der Verständnislosigkeit seiner Jünger gerechnet. Die Geistverleihung setzt Tod und Auferstehung Jesu voraus. Gerade aber diese heilsgeschichtlichen Geschehnisse gehörten zu dem für die Jünger am schwersten Faßbaren.

Wohl erwartete bereits das Alte Testament in der messianischen Zeit eine Geistausgießung. Jesus erhebt ja auch gegen Nikodemus

den Vorwurf, daß er das aus dem Alten Teſtament nicht gelernt habe. Selbſt dem angeſehenen Lehrer Iſraels iſt dieſe Erwartung nichts Greifbares geworden. Kein Wunder wenn Jeſus den Jüngern gegenüber bei ſeinen Lebzeiten ſich nur auf die Verheißung beſchränkt hat. Aber bereits der Täufer hatte von einer meſſianiſchen Taufe geſprochen, welche Geiſttaufe ſein werde, und ebenſo ſagt der auferſtandene Jeſus den Jüngern Apg. 1, 5, Johannes habe mit Waſſer getauft, ſie aber ſollen nach nicht vielen Tagen mit dem Heiligen Geiſte „getauft" werden.

Aber dieſe Geiſttaufe war auch den Jüngern noch nicht verſtändlich. Erſt als Jeſus als Auferſtandener, als Geiſtweſen, ihnen entgegengetreten iſt, war die Möglichkeit des Verſtändniſſes einer Taufe, welche mit den Kräften der himmliſchen Welt begaben ſollte, gegeben. Und erſt als die Erfahrung des Heiligen Geiſtes von den Jüngern ſelbſt gemacht wurde, ging ihnen das Verſtändnis deſſen auf, was der Geiſt in ihnen zu wirken vermochte. Es erfüllt ſich an ihnen Jeſu an Nikodemus gerichtetes Wort, daß der Wind weht, wo er will und niemand weiß, von wannen er kommt und wohin er geht, Joh. 3, 8. Die Erfahrung des Geiſtes ſeit dem Pfingſtfeſt iſt für die Jünger wie für die Welt etwas ganz Neues und Unerhörtes, weil er erſt ſeit dieſer Zeit in der Jüngergemeinde heimiſch geworden iſt. Damals, am Pfingſtfeſt, iſt zum erſten Male die Erfahrung der Wiedergeburt gemacht worden.

Nach dem Geſagten iſt anzunehmen, daß Jeſus als der Auferſtandene die chriſtliche Taufe, auf die im Alten Teſtament und vom Täufer vorausgewieſen worden war, geordnet hat, daß alſo alle Stücke, welche zum Begriff eines chriſtlichen Sakraments gehören, von Anfang an, ſeit dem Pfingſttage, in der Taufe vorhanden ſind. Seitdem das Chriſtentum in die Geſchichte eingetreten iſt, beſitzt es zwei Sakramente. Nicht erſt in den Anfangszeiten, ſei es durch Paulus, ſei es durch die Urgemeinde vor Paulus, ſind dieſe Sakramente eingeführt worden. Chriſtus ſelbſt hat ſie geordnet.

Das will vielen heutigen Theologen nicht in den Sinn. Sie finden in den Sakramenten, wie ſchon geſagt wurde, Rückfall in eine unterchriſtliche Stufe der Religion. Würde es ſich in den

christlichen Sakramenten wie in den damaligen Mysterien und Erlösungsreligionen um magische Güter, um etwas zauberisch Wirksames, um Gaben handeln, welche mit dem Ritus selbst wirkungskräftig werden, so wäre eine solche Beurteilung wohl verständlich. Und es hat ja auch nicht lange gedauert, so haben sich auch in das christliche Verständnis der Sakramente solche ethnische Anschauungen eingeschlichen und sind von der Kirche vertreten worden. Daß auch die christliche Kirche Sakramente besaß, hat ihr den Eingang in die antike Völkerwelt, die sakramentale Gebräuche kannte und schätzte, erleichtert. Die Stimmung der damaligen Zeit war sakramental. Hat Jesus es für richtig und notwendig erachtet, auch in der von ihm gestifteten Religion die Heilsgüter sakramental zu vergewissern, so liegt auch darin eine Bestätigung, daß das Christentum berufen war, die religiöse Sehnsucht der damaligen Zeit zu erfüllen.

Aber es hat sie auch, auch was die Sakramente betrifft, auf eine höhere Stufe gehoben. Denn beide christlichen Sakramente sind der Stiftung Christi zufolge Verbindung des Gläubigen mit der Lebenskraft des himmlischen Christus. In der Taufe nimmt uns Christus die Sünde weg und begabt den Menschen, der sich im Glauben ihm untergibt und sein bisheriges natürliches und sündhaftes Leben in den Tod gibt, mit seinem himmlischen Leben, mit dem Heiligen Geist, der fortan die Kraft des christlichen Lebens werden soll. Im Abendmahl haben wir die immer wieder bei jeder Feier von neuem zugesagte, durch Christi Opfertod gewährleistete Vergebung der Sünden und gleichfalls die innere Stärkung durch die Lebenskräfte des gestorbenen und zu himmlischer Herrlichkeit und Macht erhobenen Christus. Beide Sakramente sind die Zusage des nunmehr himmlischen Christus, daß er an uns verwirklichen will, was er durch Tod und Auferstehung für die Menschheit erwirkt hat, die Erlösung von der sündigen Beschaffenheit und die Anteilnahme an seinem eigenen himmlischen Leben. Für die Christen liegt die Wirkung des Sakraments nicht in etwas Magischem, sondern in Wort und Zusage Christi, daß er im Sakrament zu uns kommen und in uns eingehen will. Das Sakrament setzt beim Menschen voraus die völlige Unterordnung

unter Christus und sein Heilswerk, also Glauben, und bei Christus den Willen und die Macht, was er verheißen hat, am Menschen auch zu verwirklichen. Auch der Glaube muß als notwendiges Stück des Sakraments betrachtet werden. Denn die Taufe wird vollzogen nur an Menschen, welche den Willen haben, an Tod und Auferstehungsleben Christi Anteil zu erhalten -- auf die Kindertaufe in diesem Zusammenhang einzugehen, habe ich keine Veranlassung. Ebenso nehmen am Abendmahl nur Glieder der christlichen Kirche teil, die alles Heil von Christi Tod und Auferstehung ableiten.

Werden die Sakramente so verstanden, so entfällt meines Erachtens der Anstoß an der äußeren Verwandtschaft mit außerchristlichen Bräuchen. Die christlichen Sakramente stehen so hoch über ihnen, wie die Person Christi die Gottheiten übertrifft, mit denen jene Sakramentsbräuche verbinden wollten. Denn der christliche Glaube ist, wie eben schon gesagt wurde, Glaube, daß Christus kraft seines göttlichen Wesens und Lebens den Willen und die Kraft habe, was er in den Sakramenten verheißt, zur Wirklichkeit zu machen. Daher wollen die christlichen Sakramente schon in diesem Leben eine über das rein Geistige hinausreichende Verbindung mit dem himmlischen Christus herstellen. Sie sind Angaben des Lebens der himmlischen Welt schon im irdischen Leben. Sie vermitteln uns Gaben, welche erst im Auferstehungsleib zur Vollendung kommen werden. Dieser Realismus gehört allerdings zum rechten Verständnis der christlichen Sakramente.

Besser als die heutige Zeit scheint mir Luther die christliche Sakramentslehre erfaßt zu haben. Denn bei ihm haben wir die doppelte Erkenntnis, einerseits, daß im Wort, und er kann sagen im Wort allein, die Kraft des Evangeliums liegt, und auch die Sakramente nur promissio der göttlichen Gnade sind, in äußere Zeichen gefaßtes Wort. Auf der andern Seite aber steht er auch unentwegt und mit großem Nachdruck seit der Erfahrung mit den Täufern auf dem Standpunkt der realen Gegenwart Christi im Sakrament, und er beruft sich dafür auf das Wort Christi selbst bei der Einsetzung des Abendmahls. Er hat das Motiv Christi verstanden, daß der Glaube doch auch nach einer Sicherstellung

verlangt, und daß dem Glauben äußere Zeichen die Realität der himmlischen Gabe vermitteln sollen. Das war nicht nur eine Sehnsucht der antiken Welt, sondern es ist ein allgemein menschheitlicher Zug.

Daher muß aber noch auf einen weiteren geschichtlichen Zusammenhang, in den das Christentum mit seiner Sakramentslehre eingetreten ist, hingewiesen werden. Es ist nicht richtig, wenn der in den Religionen des Altertums stark zutage tretende Zug, eine reale Vereinigung des Menschen mit Gott zu erreichen, ein Zug, der zu sakramentalen Ordnungen führte, als etwas spezifisch Heidnisches, daher auch Unterchristliches hingestellt wird. Man pflegt sich zur Stütze dieser Anschauung auch darauf zu berufen, daß das Alte Testament und das Judentum keine Sakramente kennt.

Dem ist zunächst zu entgegnen, daß es für das geschichtliche Verständnis auch der Predigt Jesu gilt, nicht mit vorgefaßten Meinungen an sie heranzutreten oder eine Seite, die rein geistige Gottesverehrung, ausschließlich ins Auge zu fassen und darüber Elemente, die gleichfalls zum Evangelium gehören, beiseite zu stellen, zu ignorieren oder gar einfach abzulehnen.

Ferner wird anzuerkennen sein, daß bereits die Taufe des Johannes, an die Jesus selbst angeknüpft hat die er sogar selbst an sich hat vollziehen lassen, in gewisser Hinsicht ein Sakrament ist. Denn sie vermittelt durch eine äußere Handlung eine geistige, göttliche Gabe. Dieser Zusammenhang zwischen der Taufe des Johannes und der christlichen Taufe ist aber von großer Bedeutung. Ob es jüdische oder darüber hinaus religionsgeschichtliche Analogien zur Johannestaufe gibt, ist nicht das Entscheidende, sondern wie der Täufer und Jesus selbst über dieselbe geurteilt haben. Es ist ein Fehler der Untersuchung von M. Dibelius, Die urchristliche Überlieferung über Johannes den Täufer, 1911, daß er das Problem der Bedeutung der Johannestaufe nicht löst. Nach dem Selbstzeugnis des Johannes, welches anzuzweifeln kein genügender Grund vorliegt, war sie Taufe zur Vergebung der Sünden. Der Täufer weiß sich als Wegbereiter des Messias und von Gott gesandt, sowie von Gott beauftragt zur Taufe. Ebenso aber hat Jesus selbst geurteilt. Ihm ist der Täufer als der vor ihm hergesandte

Bote größer als alle Propheten des Alten Testaments, Matth. 11, 11 f., und des Johannes Taufe war ihm von Gott geordnet, Matth. 21, 25. Wie der Täufer über seine eigene Taufe hinausweist auf die zukünftige messianische, die Geisttaufe, so hat auch Jesus mit der Ordnung der christlichen Taufe direkt an den Täufer angeknüpft und darin gleichfalls eine gottgewollte Ordnung erblickt. Wenn daher auch das Urteil Büchsels zu weit greift, indem er sagt, hätte Johannes nicht getauft, so gäbe es wahrscheinlich keine christliche Taufe, S. 141, so besteht doch ein direkter Zusammenhang zwischen der sakramentalen Johannestaufe und der sakramentalen christlichen Taufe.

Aber auch von der andern Seite her ist gerade in den letzten Jahren auf Zusammenhänge des Judentums mit der damaligen Mysterienfrömmigkeit hingewiesen worden, auf die bisher noch nicht genügend geachtet worden war. R. Kittel faßt das Ergebnis seiner Untersuchung über die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament, Stuttgart 1924, dahin zusammen, daß schon in Israel und dem Judentum, ehe es in engere Berührung mit den hellenistischen Mysterien kam, gewisse leitende Ideen jener Mysterienkulte vorhanden waren. Dahin wird nicht nur gerechnet die Vorstellung von einem göttlichen Helden, der als Götterkind unter besonderen Umständen geboren und der Bringer einer neuen Weltzeit werden sollte, ferner der Gedanke, daß Zeit und Ewigkeit mit der Gottheit in engster Verbindung stehen, Gott die Ewigkeit und die Ewigkeit Gott ist. Von großer Bedeutung sei vielmehr, daß man im Prophetentum wie im Königtum die Vereinigung von Gott und Mensch kannte. In den altertümlichen Formen ihres Auftretens sei sie stark naturhaft gedacht. Aus dem alten Nabi rede der Gott, weil er in ihn einging, und der König sei Sohn Gottes und selbst wie ein Gott oder ein Engel Gottes, weil durch die Salbung des Gottes Lebenssubstanz in ihn einging. „Die fortschreitende Zeit hat diese Einigung von Gott und Mensch vergeistigt und immer stärker sittlich vertieft. Geblieben ist sie trotzdem für alle Zeit. Man lernte endlich — wohl auf Grund dieser Erlebnisse besonders Bevorzugter — mit der Zeit die Einsicht kennen, daß jeder gläubig fromme Teilnehmer am Gottesdienst, wohl die

Priester und Kultusdiener voran, aber auch die Laien im Kultus die Gegenwart des Gottes unmittelbar erleben, das Einssein mit ihm genießen und das Schauen Gottes erlangen können. Ja, man scheint auch unabhängig vom Kultus diese mystische Vereinigung mit Gott gewonnen zu haben, sei es durch besondere Riten, sei es durch nachhaltige Versenkung in Gott selbst" (S. 97). Die genannten Ideen bildeten nach Kittel einen namhaften Bestandteil des religiösen Gutes, das die Juden mitbrachten, als sie in Alexandrien die Bekanntschaft der werdenden oder schon gewordenen hellenistischen Mysterien machten. Auch der Sohn, G. Kittel, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum, 1926, S. 82 f. urteilt, daß schon die ältere israelitische Zeit, schon Hosea und Jesaja und auch die Psalmen gewisse Berührungen mit den uralten Kulten der sterbenden und auferstehenden Gottheiten spiegeln, und er verweist auch auf Franz Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, 2. Aufl. 1910, S. 76 ff., besonders im Blick auf den kleinasiatischen Sabaziuskult, S. 77 f., aber auch auf Alexandrien, S. 76, mit Rücksicht darauf, daß, zum Teil wohl auf dem Wege über die ägyptische Judenschaft, das Jüdische einen aktiven Anteil an der Ausprägung der hellenistischen Mysterienreligionen gewonnen zu haben scheine.

Die christliche Sakramentslehre war danach nicht nur von seiten des Heidentums, sondern auch von seiten des Judentums unterbaut. Sie bedurfte nur noch der Verankerung in der göttlichen Person Christi.

b) Das Abendmahl. Nach dem über die Taufe als Sakrament Gesagten kann ich mich über das Abendmahl kurz fassen.

Mit allem Nachdruck muß der Meinung entgegengetreten werden, Paulus habe an der Feier oder dem Sinn des bis zu seinem Christwerden in der Gemeinde gebräuchlichen Abendmahls irgend etwas Wesentliches geändert, oder daß er ja der Schöpfer des sakramentalen Verständnisses des christlichen Abendmahls sei. Wir haben ein so großes und eindeutiges Selbstzeugnis des Apostels über seine Stellung zur urchristlichen Abendmahls-

überlieferung, daß es nicht gelingen wird, es aus den Angeln zu heben und als Selbstzeugnis des Apostels hinzustellen. Paulus erinnert die Korinther 1. Kor. 11, 23 ff. an den eigentlichen Sinn der Feier des christlichen Abendmahls, weil sie bei sich schreiende Mißbräuche dieser Feier geduldet haben. Daher legt er noch einmal den Grund evangelischer Verkündigung und überliefert, wie er das bei seiner Missionspredigt tun mußte, in feierlicher Weise den Stiftungsvorgang, wie er sich nach ihm gewordener authentischer, auf den Herrn selbst zurückgehender Kunde zugetragen hat. Diese Kunde aber behauptet er genau so, wie er sie überliefert bekommen habe den Korinthern, und natürlich allen Gemeinden, die er gründete, in gleicher Weise übermittelt zu haben. Gleich der Eingang V. 23 ist in solchem Maße liturgisch feierlich, daß man sieht, er ist bereits auf dem Wege, formelhaft zu werden. Ebenso machen V. 24 und 25, wo die eigentliche Berichterstattung über die erste Feier vorliegt, den Eindruck einer festen Prägung, in der zwar paulinische Wendungen begegnen, die aber doch an der Sache selbst nichts zu ändern brauchen und nach der geschilderten Sachlage tatsächlich nichts ändern werden. Denn höher als unbestimmte Möglichkeiten muß die feierliche Versicherung des Apostels selbst eingeschätzt werden.

Aus diesem Bericht ist nun zweifellos zu ersehen, daß dem Apostel auch das Abendmahl als sakramentale Feier überliefert gewesen ist. Sie ist nicht nur „Verkündigung des Todes des Herrn, bis daß er kommt", V. 26, vgl. das „zu meinem Gedächtnis" V. 24. 25, sondern in Brot und Kelch erhält der Gläubige Anteil am Leibe und Blute des Herrn, V. 27. Wie das des Näheren zu verstehen ist, wird aus andern Aussagen des Apostels deutlich. Nach 1. Kor. 10, 1 ff. vermitteln Taufe und Abendmahl eine pneumatische Gabe des himmlischen Christus. Auch 1. Kor. 10, 16 ist der Kelch des Segens Gemeinschaft am Blute Christi, und das im Abendmahl gebrochene Brot Gemeinschaft des Leibes Christi. Wie das gemeint ist, deutet V. 17 an. Die Christen werden ein Brot und ein Leib infolge der Teilhaberschaft an dem einen Brote. Das haben wir im Sinne von 1. Kor. 12, 12 f. zu deuten. Wie die Christen durch die Taufe in

den pneumatischen Leib Christi, welcher die Kirche ist, eingegliedert werden als Glieder, da sie in der Taufe mit Christi Geist getränkt werden, so vermittelt während des Christenstandes der Genuß des Abendmahls fortdauernd weitere Geistesmitteilungen oder, was dasselbe ist, weitere Gaben des himmlischen Christus an die Gläubigen aus seinem eigenen Wesen, das ja nach der Vorstellung des Apostels Pneuma ist. Auf diese Weise werden die Gläubigen trotz ihrer Vielheit und in ihrer Vielheit zu einem Leibe gestaltet, dem Leibe Christi.

Das sind Gedanken, welche wir in ihrer konkreten Ausgestaltung auch hier wie früher in der Geistlehre des Apostels als paulinische zu verstehen haben. Und doch weichen sie in der Sache von der Anschauung der älteren Gemeinde nicht ab. Eine theologische Ausprägung desjenigen, was man im Abendmahl als Gabe Christi zu genießen überzeugt war, dürfte in der jerusalemischen Gemeinde der Anfangszeit schwerlich vorgenommen worden sein. Wenigstens besitzen wir keinerlei Anzeichen dafür, daß dies geschehen wäre. Hat man doch damals die Geistlehre noch nicht auszubilden unternommen. Man hat sich aller geschichtlichen Wahrscheinlichkeit zufolge an die ausdrücklichen Worte Jesu gehalten, daß er im ersten Abendmahl seinen im Tode zu brechenden Leib und sein zu vergießendes Blut dargereicht hatte. Schon damals haben die Jünger diese Gabe nur als eine solche genießen können, die durch das Wort, die Zusage Jesu zu dem wurde, als was er sie darreichte, und nicht im grobsinnlichen äußerlichen Sinn, also als eine Gabe, die allein in der Person Jesu und der in ihr liegenden göttlichen Kraft wurzelte. Im Genuß des ersten Abendmahls durch die Jünger liegt die größte Schwierigkeit, nicht in den urchristlichen Feiern nach Jesu Auferstehung und der Erweisung seiner göttlichen Macht durch die Ausgießung des Heiligen Geistes. Haben die Jünger an jenem letzten Abend der Gemeinschaft mit ihm Brot und Wein als seinen Leib und sein Blut genossen, so erkennen wir daraus, welche über das Irdische hinausgehende Macht sie ihm schon in seinem Erdenwirken zugetraut haben. Markus berichtet aber ausdrücklich, daß sie „alle“ aus dem Kelch getrunken haben. Hier liegt bereits der Beginn des urchristlichen „Kultus“.

Nach Jesu Vollendung haben die Jünger in seinem Auftrag die Mahlzeit und das von ihrem Herrn gestiftete Sakrament regelmäßig wiederholt und sind nun gewiß erst recht des Glaubens gewesen, daß der zur Rechten Gottes thronende Christus ihnen den Segen seines Todes zu ihren Gunsten, und des Neuen Bundes in Brot und Wein darreiche. Wenn wir das auch aus bestimmten Überlieferungen nicht nachweisen können, so kann das Verständnis auch schon in der ältesten Gemeinde kein anderes gewesen sein, als daß die Abendmahlsgabe eine nunmehr vom himmlischen Christus ausgehende sei. Haben sie sich also überhaupt Gedanken darüber gemacht, welcher Art der im Abendmahl genossene Leib, das genossene Blut sei, so liegen sie in der Richtung, welche der Apostel Paulus auch theologisch ausgeprägt hat.

Eine gewisse Schwierigkeit besteht ohne Frage darin, daß im Abendmahl Brot und Wein als Träger des in den Tod zu gebenden und sodann des in den Tod gegebenen Leibes und Blutes Christi dargereicht werden. Denn der irdische Christus ist ja noch nicht der ganze. Erst nachdem er durch Tod und Auferstehung zu göttlicher Macht hindurchgegangen war, ist er Gegenstand und Inhalt des christlichen Glaubens geworden. Auch der Tod Christi ist noch nicht die Vollendung des Heilswerks Christi. Das Christentum ist diejenige Religion, welche den Menschen über die Erde und alles Irdische hinausweist in die zukünftige und himmlische Welt. Von dem Apostel Paulus und seinem theologischen Verständnis des Abendmahls angefangen, wird diese Schwierigkeit in der christlichen Kirche mehr oder weniger deutlich empfunden und ist Veranlassung zu falschen Deutungen geworden. Lösen oder beseitigen können wir sie nicht. Wir haben uns daran zu halten, daß Christus selbst irdische Elemente zu Symbolen und Trägern seiner für die Menschen in den Tod dahingegebenen Person gemacht hat, aber wir eben in ihnen eine geist-leibliche Verbindung mit ihm selbst erhalten sollen, der ja doch als der irdische und der himmlische dieselbe göttliche Person ist.

Erleichtert wird dagegen das Verständnis des Abendmahls und der in ihr versiegelten Heilsgabe dadurch, daß es verschiedene Heilsgedanken in sich schließt und daher in dem Verständnis bald

der eine, bald der andere Gedanke besonders hervorgekehrt werden konnte. Der erste ist der der Sündenvergebung. Zwar hat Matthäus allein in seinem Abendmahlsbericht die Worte „zur Vergebung der Sünden", und wir müssen daher mit der Möglichkeit rechnen, daß sie nicht Worte Jesu selbst bei der Stiftung, sondern Deutung sind. Aber sie sind in diesem Falle Deutung im Sinne der Stiftung selbst. Denn Jesus hat seinen Tod den Jüngern selbst als Sühntod gedeutet, als Lösegeld für viele. Der zweite Abendmahlsgedanke ist der der neuen Bundschließung, der, wenn auch in der Synopse und bei Paulus im einzelnen in nicht ganz übereinstimmender Form, in allen Abendmahlsberichten dargeboten wird. Es ist wenig wahrscheinlich, daß Jesus mit dem Hinweis auf sein Bundesblut nur hat sagen wollen, daß auch bei der Schließung des Neuen Bundes Blut vergossen werden müsse, wie der Alte Bund durch Opferblut geschlossen worden ist. Vielmehr liegt der Gedanke am nächsten, daß durch seinen dahingegebenen Leib und sein vergossenes Blut als Opferleistung an Gott zur Vergebung der Sünden der Neue Bund geschlossen werde. Die Aufforderung an die Jünger, diese Feier und diesen Genuß zu seinem Gedächtnis zu wiederholen, beruht auf der Absicht Jesu, eine Feier zu ordnen, in der die Seinen sich immer wieder von neuem der Sündenvergebung durch seinen Tod vergewissern konnten. Schon diese beiden innig verklammerten Abendmahlsgedanken sind für die Gemeinde von bleibendem Wert. Sie werden aber zum Sakrament durch den dritten Gedanken, daß der Genuß von Brot und Wein im Abendmahl sie mit dem Leib und dem Blut Christi selbst verbinden soll. Dieser Gedanke kann aber aus dem richtig und voll verstandenen Abendmahl nicht ausgeschaltet werden. Denn Christus hat den Jüngern Brot und Wein als seinen Leib und sein Blut zum Genießen gegeben. Daher liegt im Sinne seiner Stiftung auf diesem Genuß als sein Leib und Blut vom ersten Abendmahl an der Nachdruck. Endlich ist der vierte Abendmahlsgedanke der der Gemeinschaft, welche durch dies Abendmahl immer von neuem hergestellt wird, zwischen den Feiernden und mit dem Herrn selbst. Denn nicht nur in der Taufe, sondern auch im Abendmahl liegt kirchenbildende Kraft.

Alle dieſe vier Gedanken ſind im Abendmahl von vornherein enthalten. Auch nicht einen derſelben hat erſt Paulus geſchaffen, auch den vierten nicht. Wohl aber geben erſt ſeine Briefe uns die volle Möglichkeit, ihr Vorhandenſein in der Urchriſtenheit nachzuweiſen. Auch in der Abendmahlslehre gehört ſomit Paulus durchaus in den Zuſammenhang mit der älteſten Gemeinde, und er hatte volles Recht zu der Annahme, daß er ſeinen Gemeinden dieſe Feier der Stiftung des Herrn entſprechend übermittelt habe und übermittle.

Auch hinſichtlich des Abendmahls kehrt eine Schwierigkeit wieder, auf welche bei der Tauflehre zu verweiſen war. Das iſt die Anſchauung, daß der Genuß des Abendmahls die innere pneumatiſche Verbindung des Gläubigen mit Chriſtus herſtellt, 1. Kor. 10, 16 f., während andererſeits der Geiſt, und das iſt ja doch der Geiſt Chriſti, dem Gläubigen verliehen wird und durch den Glauben die Gotteskindſchaft erreicht wird, Gal. 3, 2 ff.; Röm. 8, 14 f. Freilich, der Apoſtel hat dieſe Schwierigkeit nicht empfunden. Er ſagt Gal. 3, 27 f., daß die auf Chriſtus Getauften Chriſtus angezogen haben und daß durch die Taufe alle eins in Chriſtus Jeſus werden. Ähnlich 1. Kor. 12, 13, wonach wir alle in einem Geiſte zu einem Leibe, dem Leibe des pneumatiſchen Chriſtus, getauft worden ſind. Fährt er unmittelbar darauf fort, daß wir alle mit einem Geiſte getränkt worden ſind, ſo kann er damit den Genuß des Abendmahls meinen und die Anſchauung andeuten, daß in demſelben die pneumatiſche Verbindung mit Chriſtus immer wieder erneuert wird. Dann wäre dieſe Ausſage die Verbindung mit 1. Kor. 10, 16 f., der Vorſtellung, daß die Chriſten durch den Genuß des Abendmahls ein Brot und ein Leib werden, da ſie alle an dem einen — im Abendmahl dargereichten — Brot Anteil haben.

Schärfer tritt die aufgezeigte Doppelſeitigkeit zutage in der Überlieferung Joh. 6. Denn hier iſt auf der einen Seite Jeſus das Brot des Lebens, welches man genießt und welches die Gewähr des ewigen Lebens unter der Bedingung des Glaubens iſt. Sodann aber wendet ſich V. 51 ff. die Rede mit allem Nachdruck dem Gedanken zu, daß man das Leben nicht in ſich trage, wenn man

nicht — im Abendmahl — das Fleisch des Menschensohns esse und sein Blut trinke. Das Sakrament erst vermittelt vollen Anteil an der Person Christi und dem in ihm beschlossenen und seinen Jüngern bestimmten göttlichen Leben. Nach der Erhöhung des Menschensohns ist das Leben, welches er vermittelt nicht mehr in den irdischen Substanzen des Fleisches und des Blutes vorhanden, er ist ja nunmehr selbst in verklärter Leiblichkeit, und dies himmlische Leben ist es, in dessen Gemeinschaft die Seinen treten, sei es im Abendmahl, sei es im Glauben. Das ist aber eine Anschauung durchaus der von Paulus vertretenen verwandt. Und im Grunde die gleiche vertritt auch Justin Apol. 1, 66, so daß wir auch in diesen grundlegenden christlichen Lehren eine feste von der apostolischen Zeit an verfolgbare Linie vor uns haben. Ähnlich wie in der paulinischen Tauflehre kann aber auch in der johanneischen Abendmahlslehre nicht ein Gegensatz zwischen beiden Anschauungen von der Vermittlung des Lebens an die Jünger durch den Glauben oder den Genuß des Abendmahls konstruiert werden, denn bei Johannes löst die eine Vorstellung die andere ab. Beide zusammengenommen geben erst die ganze christliche Lehre. Das werden wir von rückwärts gesehen dahin zu deuten haben, daß beide Lehren eben auf Jesus selbst zurückgehen und die Sakramentslehre nicht etwa erst von der Gemeinde geschaffen worden wäre.

Exkurs über das älteste Taufbekenntnis.

Im Jahre 1925 habe ich eine Schrift herausgegeben: „Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Zeit des Neuen Testaments," Leipzig, Dörffling und Franke. Auch sie beruht auf der wissenschaftlichen Überzeugung, die sich mir je länger je mehr aufgedrängt hat, daß der gemeinsame religiöse und theologische Besitz der ältesten Christenheit ein viel größerer und weiterreichender ist, als die zur Zeit herrschende Meinung annimmt, und daß man das enthusiastische Element in der apostolischen Zeit immer noch überschätzt. Schon die älteste Kirche hat sehr dringenden Anlaß gehabt und hat ihm auch Folge gegeben, gewisse Ordnungen zu schaffen und gewisse Grundzüge christlicher Lehre festzustellen,

welche dann durch die ganze Kirche hindurchgegangen und in ihr erhalten geblieben sind.

Ich habe nun an einem Punkte eingesetzt, an dem meines Erachtens die wissenschaftliche Erkenntnis ein wenig weiter vorandringen kann. Das ist die Ordnung und die Lehre von der Taufe. Schon A. Seeberg hatte auf den der Taufe vorangehenden Unterricht aufmerksam gemacht und auf weitere formelhafte Bestandteile im Neuen Testament, die er diesem Unterricht zuwies. Mir schien nicht nur die Vorbereitung der urchristlichen Taufe in gewissen Grundzügen greifbar, sondern auch die älteste Auflehre selbst, und ebenso unternahm ich es, an der Hand der dahinweisenden neutestamentlichen Stellen dem ältesten Taufbekenntnis nachzugehen. Gibt es doch einige Aussagen im Neuen Testament, welche direkt von einem schon damals bei der Taufe abgelegten Bekenntnis sprechen oder auf dasselbe hinzudeuten scheinen.

Damit glaubte ich, an dem Punkt einzusetzen, wo in der Gegenwart die Frage nach dem ältesten Symbol weitergeführt werden muß. Das älteste römische Symbol ist bekanntlich Taufsymbol gewesen. Durch die bisherigen Symbolforschungen ist man bis an die Grenze des zur Zeit über seine Entstehung Feststellbaren gekommen. Seine Grundlage ist im zweiten Jahrhundert vorhanden gewesen. Auch das darf als Ergebnis in Anspruch genommen werden, daß es die Schöpfung der römischen Gemeinde oder aber einer bestimmten Person innerhalb derselben gewesen ist und bestimmte lehrhafte Gedanken zum Ausdruck bringen will. Der Aufriß, die Gliederung und insbesondere die christologischen Aussagen verraten eine theologische Betrachtung. Selbstverständlich aber ist dies älteste römische Symbol nicht, wie Pallas Athene fertig und gerüstet aus dem Haupte des Zeus, so ohne jede Vorarbeit oder Vorlage geschaffen worden, sondern bekenntnismäßige Ansätze oder Stoffe, welche man als Teile eines Taufbekenntnisses betrachten kann oder muß, sind bereits im Neuen Testament vorhanden.

Diesen bin ich in der genannten Schrift nachgegangen. Ich bin mir dabei des Problematischen meiner Untersuchung voll bewußt gewesen und habe das auch wiederholt und sehr nachdrücklich ausgesprochen. Eine „Entdeckung“ gemacht zu haben, habe ich nicht

beanſprucht und konnte es nach Lage der Sache auch gar nicht. Behauptet A. von Harnack in der Anzeige meiner Schrift, Theologiſche Literaturzeitung 1925, Nr. 17, ich verheiße in der Einleitung, das nur „Mögliche“ nicht zu berückſichtigen, dagegen Geſichertes zu bieten, ſo läßt er mich das Gegenteil von dem ſagen, was ich wirklich geſagt habe, wie jeder feſtſtellen kann, der ein paar Seiten meiner Schrift lieſt. A. von Harnack ſchreibt auch: „Nach dem Verfaſſer iſt Matth. 28, 19 authentiſch,“ während in der von den Profeſſoren der biſchöflichen philoſophiſch-theologiſchen Akademie zu Paderborn herausgegebenen Zeitſchrift „Theologie und Glaube“, Jahrgang 1926, Heft 1, mir vorgeworfen wird, ich opfere „leider Matth. 28, 19 dem Moloch der liberalen Kritik“. In Wirklichkeit geſchrieben aber habe ich: „Dem Geſagten zufolge halten wir es für unwahrſcheinlich, daß Matth. 28, 19 eine bereits von Jeſus geprägte liturgiſche Taufformel ſei.“ „Daher wird man nicht umhin können, in Matth. 28, 19 den Inhalt der Belehrung Chriſti über das Weſen der chriſtlichen Taufe kurz und formelhaft zuſammengefaßt zu finden“ (S. 86). Beide Herrn Rezenſenten haben alſo meine Arbeit falſch geleſen, durch eine dogmatiſche Brille. Auch Harnack iſt ja ſeit dem im Jahre 1892 von ihm entfachten Apoſtolikumſtreit in Fragen des Bekenntniſſes nicht unvoreingenommen. Harnack beruft ſich darauf, Holl, er, Harnack ſelbſt, und bis auf weiteres abſchließend Lietzmann hätten gezeigt, auf welchem Wege man noch hinter das altrömiſche Symbol zurückzugehen vermöge. Und unter dem ſchirmenden Schilde ſeines Meiſters hat Zſcharnack — der, offenbar im Gefühl ſeiner wiſſenſchaftlichen Überlegenheit über mich und meine „unmethodiſche“ Unterſuchung, mit Ausrufungszeichen gegen mich operiert — in Zeitſchrift für Kirchengeſchichte XLIV, N. F. VII, S. 615 f. dies Urteil wiederholt. Dem iſt zu entgegnen, daß keine Macht der Erde die wiſſenſchaftliche Forſchung hindern wird, auch über Ergebniſſe vorwärtszudringen, welche einige Berliner Kirchenhiſtoriker und Symbolforſcher — und andere vor ihnen — erarbeitet haben.

Das erkennt der Berliner Dogmenhiſtoriker R. Seeberg auch an, der meine Unterſuchung als überaus dankenswert begrüßt, „und das um ſo mehr, als ſie objektiv und nüchtern gehalten iſt und der

Verfaſſer ſich von vorgefaßten Meinungen fernhält und ehrlich bemüht iſt, die Sache ſelbſt reden zu laſſen," Theologiſches Literaturblatt 1925, Nr. 24/25, S. 276 ff. Er ſchreibt: „Schon ſeit langem iſt man auf die Verwandtſchaft zwiſchen dem Wortlaut des altrömiſchen Bekenntniſſes und beſtimmten formelhaften Elementen in dem Neuen Teſtament aufmerkſam geworden. Nimmt man nun hinzu, daß das altkirchliche Bekenntnis Taufbekenntnis war und auch das Neue Teſtament mehrfach ein Taufbekenntnis vorausſetzt, ſo war die Frage nach dem Zuſammenhang dieſer Taufbekenntniſſe nicht zu umgehen, wie man andrerſeits nicht umhin konnte, Form und Inhalt des vorliegenden Bekenntniſſes als Maßſtab bei der Auffindung der Beſtandteile des zu rekonſtruierenden zu verwerten." Hiermit iſt der Weg richtig bezeichnet, den ich mir bei meiner Unterſuchung vorgezeichnet hatte. Ich habe eine Verbindungslinie zwiſchen der von rückwärts vorgehenden Symbolforſchung und der vom Neuen Teſtament aus vordringenden herſtellen wollen, indem ich die Übereinſtimmungen zwiſchen Ausdrücken des altrömiſchen Symbols und andern, namentlich auch orientaliſchen ſymbolartigen Ausſagen mit neuteſtamentlichen formel- und bekenntnisartigen Wendungen hervorgehoben habe, zum Erweis, daß bereits im Neuen Teſtament die Anfänge der Symbolbildung vorliegen. Nicht aber habe ich beabſichtigt, die Lücke bereits ſchließen zu wollen, welche nach Kattenbuſchs Monographie und nach Holls Unterſuchungen für die vom Neuen Teſtament herkommenden Forſcher beſteht, nämlich den Gründen näher nachzugehen, aus denen der Verfaſſer des älteſten römiſchen Taufſymbols aus dem Reichtum des ſymbolartigen Materials, welches ihm vorlag, gerade die Stücke des altrömiſchen Bekenntniſſes ausgewählt hat. Eine Reduktion einerſeits, eine namentlich im dritten Artikel neue und ſchärfere Formulierung andererſeits ſcheint vorgenommen worden zu ſein. Aber dies Problem iſt zur Zeit noch nicht ſpruchreif.

Auch F. Kattenbuſch hat in der Preußiſchen Kirchenzeitung 1925, 21. Jahrgang, S. 251 f. eine freundliche Stellung zu meiner Schrift eingenommen. Er hebt hervor, ich bringe „eine ſehr ſorgfältige Unterſuchung über die keineswegs von allen Mitforſchern beachtete Frage, was im Neuen Teſtament etwa nur als lehrmäßige

Überlieferung (in formelhaften Wendungen) oder aber als Bekenntnis, in specie beim Taufakt, erkennbar werde". Man kann Bedenken tragen, meine Anschauung anzunehmen, daß schon im apostolischen Zeitalter der Täufling ein Bekenntnis abgelegt habe. Diese Anschauung erscheint G. Grützmacher, Theologie der Gegenwart, 20. Jahrgang 1926, 4. Heft, S. 71, nicht einleuchtend, und zwar „aus der Gesamtanschauung vom apostolischen und nachapostolischen Zeitalter" heraus. Allein eben gegen diese Gesamtanschauung kämpfe ich an und bemühe mich, eine andere, aus den Schriften des Neuen Testaments erhobene, an ihre Stelle zu setzen. Es ist mir nicht zweifelhaft, daß die neutestamentliche Forschung in der bezeichneten Richtung umzulernen hat. Aber diese Dinge gehen langsam. Hatte doch auch ich lange Zeit gebraucht, bis ich mit etwas anderen Augen sehen lernte als es heute noch Dogma ist.

Verschiedentlich ist gegen mich geltend gemacht worden, ich habe nicht genügend beachtet oder der Tatsache nicht genügend Rechnung getragen, daß das ganze Neue Testament bis auf Matth. 28, 19 allein die Taufe „auf Christus" kenne. Das gibt, wenn man an ein frühzeitig gebräuchliches Taufbekenntnis denkt, der These A. Seebergs mehr Recht, daß das christologische Lehrstück und Bekenntnis das älteste ist und das trinitarische oder auch die Grundform des trinitarischen Bekenntnisses sich erst viel später herausgebildet habe.

Allein das ist gerade einer der Punkte, an denen es meines Erachtens gilt, die Dinge etwas anders zu betrachten, aus der Erkenntnis heraus, daß das „Taufen auf Christus" oder „auf den Namen Christi" eine durchaus abgeschliffene, formelhafte Wendung ist, die viel mehr in sich enthält als der bloße Wortlaut sagt. Paulus kann seine ganze Heilslehre in ihrem Reichtum und ihrer Fülle in das eine Wort „Christus" fassen. Wenn er Christus hat, hat er auch Gott und den Heiligen Geist. Wenn er jeden Gedanken unter den Gehorsam Christi gefangen nimmt und nur noch Christus in ihm lebt, so besitzt er alles, was die christliche Taufe nach ihrer vollen Lehrentfaltung darbieten will. Wo aber der „Name" Christi ist, und wo auf diesen getauft wird, da ist gleichfalls der ganze Christus mit seiner ganzen Wirkungskraft und

mit allen Heilsgütern, wie sie das spätere Taufbekenntnis aufzählt.

Als Paulus in Ephesus mit den Johannesjüngern darüber verhandelte, daß sie nur auf die Taufe des Johannes getauft worden waren, Apg. 19, 1 ff., stellte sich heraus, daß sie nichts von einer gegenwärtigen Erfahrung des Heiligen Geistes wußten. Als aber die Johannesjünger dann „auf den Namen des Herrn Jesus" getauft worden waren und Paulus ihnen die Hände auflegte, erhielten sie den Heiligen Geist. Man sieht, die urchristliche Lehre von der Taufe „auf den Namen Jesu" enthielt danach auch eine Belehrung über die Begabung mit dem Heiligen Geist. Ebenso erinnert Petrus nach der Taufe des Hauptmanns Cornelius und der Seinigen in seinem Bericht an die jerusalemische Gemeinde über dies Ereignis Apg. 11, 16, daß Jesus selbst seine Jünger belehrt habe, daß Johannes nur mit Wasser getauft habe, sie aber mit dem Heiligen Geist getauft werden sollen. In diesem Zusammenhang spricht Petrus auch aus, daß in dem Erfahrnis des Hauptmanns Cornelius und der Seinen Gott gehandelt hat: „Gott hat auch den Heiden Buße zum ewigen Leben gegeben," wie auch vorher die Predigt des Petrus Apg. 10, 34—43 von Gottes Handeln an und in Christus spricht.

Aus solchen Überlieferungen kann, ja muß geschlossen werden, daß schon die älteste Tauflehre nicht eine bloß christologische gewesen ist, sondern daß sie auch weitere Stücke, insbesondere die christliche Gotteslehre und die Lehre vom Heiligen Geist enthalten hat. Faßte man also die Tauflehre im Taufbekenntnis kurz zusammen so konnten Aussagen wie sie unser dritter Artikel des Apostolikums enthält, von vornherein nicht fehlen, ebensowenig solche des ersten Artikels.

In den Besprechungen meiner Schrift über das älteste Bekenntnis ist aber auf eine Schwierigkeit hingewiesen worden, welche auch ich anerkenne. Kattenbusch erklärt, es sei ihm als das bedeutsamste an meiner Untersuchung erschienen, daß ich eine innere Beziehung zwischen dem Sinn der Taufhandlung (Sterben und Auferstehen mit Christus) und dem Taufbekenntnis (im zweiten Artikel als dem Kernstück desselben) ins Auge fasse. Ist das

Taufbekenntnis die Zuſammenfaſſung der Tauflehre, ſo lag es nahe, auf dieſen Zuſammenhang hinzuweiſen. Das mußte den Täuflingen beſonders eindringlich gemacht werden, daß es ſich in der Taufe um ein Nacherleben des Sterbens und Auferſtehens Chriſti handle. Hier wendet aber H. E. Weber in der Rezenſion in der Deutſchen Literaturzeitung, Neue Folge, 2. Jahrgang, Heft 49, S. 2379 f. ein, ich betone, daß die ganze älteſte Kirche die Heilswirkung der Taufe als ein Miterleben ſowohl des Sterbens und auch des Begrabenwerdens Chriſti wie ſeines neuen himmliſchen Lebens in der Kraft des Heiligen Geiſtes verſtanden habe. Dieſer Gedanke trete auch gerade in den Stellen hervor, in denen vor allem geprägte Tauflehre, Taufbekenntnis greifbar werde (1. Petr. 3, 18 ff.; Röm. 6, 2 ff.; Kol. 2, 11 ff.). Aber dann falle es auf, daß die herrſchend gewordene Formulierung der Heilsgüter die „Formel" gerade nicht aufgenommen habe. In dieſer Doppelheit der Reihen, hier „mit Chriſtus Sterben, Auferſtehen", dort „Gabe des Geiſtes, Vergebung, Auferſtehung" liege für die Symbolforſchung der Urgeſchichte eine Schwierigkeit vor.

Das iſt richtig beobachtet. Ich ſuche die Erklärung in folgender Richtung. Von der Taufe nach der Pfingſtpredigt an ſtehen in der Urgemeinde an der Spitze der durch die Taufe vermittelten Heilsgüter die Sündenvergebung und die Gabe des Heiligen Geiſtes, Apg. 2, 38. Von der ſtarken Betonung der Sündenvergebung legen auch Zeugnis ab innerhalb der Taufſtellen 1. Petr. 3, 18 „für die Sünden" und Kol. 2, 13 „indem er uns alle Übertretungen ſchenkte". Darüber hinaus 1. Kor. 15, 3 „Chriſtus ſtarb für unſere Sünden nach den Schriften". Die Verleihung des Heiligen Geiſtes aber iſt nach einhelliger neuteſtamentlicher Lehre das ſpezifiſche äußerlich erkennbare Merkmal der chriſtlichen Taufe. Wurde daher überhaupt bekenntnismäßig die Heilsgabe der chriſtlichen Taufe zuſammengefaßt, ſo mußten dieſe beiden Stücke bedeutſam herausgehoben werden. Dagegen haben die Gedanken des Mit-Chriſtus-Sterbens und Auferſtehens lehrhaften, nicht bekenntnismäßigen Charakter, ebenſo wie der Gedanke der Wiedergeburt, die durch die Taufe vermittelt wurde. Im Bekenntnis mußten die Dinge genannt werden, deſſen der Getaufte gewiß geworden zu

sein behaupten konnte, wenn er Rechenschaft andern gegenüber über den neuen Glauben abzulegen hatte. Etwas anderes aber war die innerchristliche Belehrung, welche der Taufe vorausging.

10. Zukunfts- und Gegenwartsglaube.

Das Christentum ist als eschatologischer Glaube in die Geschichte eingetreten. Man muß in diesem Falle von Eschatologie sprechen. Denn wollte man einfach „Zukunftsglauben" sagen, so würde der geschichtliche Tatbestand nicht ganz richtig gefaßt.

Christus ist aufgetreten mit der Botschaft: „Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen." Im Unterschied aber von der Predigt des Täufers, dessen Losungswort die gleiche Botschaft war und zwar als wirklicher Hinweis auf eine nahe Zukunft, enthält Jesu Predigt die offensichtliche Verkündigung, daß mit seinem Auftreten die Kräfte des Gottesreiches, welches er zu bringen sich berufen weiß und dessen König zu sein er beansprucht, bereits in die Erscheinung treten und erfahren werden. Ich brauche das nicht näher darzulegen, man kann den zugrunde liegenden Tatbestand in jeder Biblischen Theologie dargestellt lesen. Und doch richtet Jesus während seiner Erdenwirksamkeit das Reich Gottes nicht auf, sondern es ist ihm ein zukünftiges. Er verheißt, nach seinem Tod und seiner Auferstehung wiederzukommen. Erst dann wird er der wirkliche König und Herrscher des Gottesreiches sein, das Endgericht abhalten und den neuen, vollendeten Zustand des Reiches und der Reichsgenossen heraufführen.

Es liegt also in Jesu Verkündigung eine gewisse Doppelheit, aber so, daß der Nachdruck auf der Zukunftserwartung ruht.

Mit dieser Verkündigung hat sich Jesus in festen Zusammenhang mit der alttestamentlichen und der auf ihr beruhenden und an sie anschließenden jüdischen Zukunftserwartung gestellt. Es ist die Vorstellung von den beiden aufeinanderfolgenden, sich ablösenden Äonen. Während aber das Judentum erwartete, daß der Messias auftreten und alsbald den neuen Äon mit Macht heraufführen werde, verwies Jesus selbst auf die Zukunft. Daher verkündigte auch das Urchristentum die sichtbare Offenbarung der Macht und Herrlichkeit Christi als des Messias als eine erst noch zu erwartende.

Die Predigt des ältesten Christentums, und zwar des gesamten Urchristentums, auch Paulus eingeschlossen, ist eine eschatologische.

Dennoch tritt in ihr von allem Anfang an auch eine zweite Betrachtung auf, von der Ausgießung des Heiligen Geistes an, also seit dem Beginn der christlichen Kirche. Schon am Pfingsttage hat Petrus vor dem Volk ausgeführt, daß nun erfüllt sei, was Gott für „die letzten Tage" geweissagt habe. Der auferstandene und zur Rechten Gottes thronende Christus hat in der Gabe des Heiligen Geistes an den Jüngern die Kräfte des messianischen Äons bereits jetzt wirksam gemacht. Die älteste Predigt hat ja zwar ausgesprochen, daß die Tage der Erquickung von dem Angesicht des Herrn noch ausstehen, Apg. 3, 19 ff. Gott *wird* erst den dem Volke vorherbestimmten Christus Jesus senden. Dieser muß den Himmel einnehmen, bis die Zeiten der Wiederherstellung aller Dinge eingetreten sind. Zu diesem Zwecke muß Israel Buße tun und sich zu diesem Christus bekehren. Aber der Heilige Geist, den die auf Christus Getauften empfangen, ist nicht nur eine Versiegelung für die Aufnahme in das aufzurichtende Gottesreich, sondern der Anfang der Ausstattung mit den Kräften des messianischen Zeitalters. Wenn die Jünger Apg. 4, 30 Gott bitten, er möge seine Hand ausstrecken zur Heilung, und Zeichen und Wunder geschehen lassen durch den Namen seines heiligen Knechts Jesus, so ist ihr Wunsch, daß Gott so sinnenfällige Bekundungen der angebrochenen neuen Zeit geschehen lassen möge, daß die Verstockung Israels gebrochen werde und Christi Wiederkunft eintreten könne.

An diese Seite der evangelischen Verkündigung hat nun Paulus angeknüpft und sie stärker herausgearbeitet, und noch mehr ist das dann durch Johannes geschehen.

Freilich, daß des Paulus Evangelium eschatologische Predigt ist, kann keinen Augenblick zweifelhaft sein. Auch er erwartet das Reich Gottes als ein zukünftiges. Die Errettung und Rechtfertigung sind eschatologische Begriffe. Der gegenwärtige Geistbesitz der Christen ist nur eine Angabe, der sarkische Zustand der Menschen und die Nichtigkeit und Vergänglichkeit der gegenwärtigen Welt muß abgelöst und verschlungen werden von der Herrlichkeit der zukünftigen Welt, das Staatswesen der Christen ist im Himmel,

von wo die Wiederkunft Christi erwartet wird, der unsern Niedrigkeitsleib gleichgestalten wird dem Leib seiner Lichtherrlichkeit, der Christ muß seine Sinne nach oben richten, wo Christus zur Rechten Gottes thront, sich nicht mehr in die vergänglichen irdischen Interessen verstricken lassen, da die Gestalt dieser Welt im Vergehen ist.

Aber, was in der vorpaulinischen Predigt in Ansätzen zu finden ist, ohne daß die theologische Herausarbeitung des Neuen begonnen würde, das ruft Paulus laut in die aufhorchende Menschheit hinein. Er münzt aus, was die Christenheit vor ihm zwar auch besessen hat, ohne sich jedoch dieses wertvollen Schatzes recht bewußt zu werden. Die Kraft und Tiefe seiner christlichen Erfahrung führt ihn zu Erkenntnissen, die sicher im urapostolischen Glauben begründet liegen. Es ist des näheren die Stärke seiner Christuserfahrung und die Kraft seiner Erfahrung des Heiligen Geistes, welche ihn über das rein oder überwiegend eschatologische Verständnis des Christentums hinausführte.

Im Glauben hat der Apostel Paulus seinen Herrn Christus so innig erfaßt und so stark in sein Herz und in sein ganzes Leben hineingezogen, daß ihm schon die Gegenwart, die ihm doch alle Anzeichen der durch die Sünde verderbten und daher dem Untergang geweihten Welt trug, im Sinne seines Herrn dadurch Wert erhielt, daß auch sie bereits mit den Kräften der himmlischen Welt erfüllt und durchdrungen werden konnte, um so dem zukünftigen Äon, auf dessen Eintreten er wie die andern Apostel mit heißer Sehnsucht harrte, entgegenzureifen. Es ist nicht „eschatologische Mystik", wie A. Schweitzer wollte, noch, um mit R. Kabisch zu reden, eudämonistischer Drang zum Leben, der den Apostel erfüllte, sondern es ist die ganze Verbundenheit des Lebens, Denkens und Wollens mit seinem himmlischen Herrn, die den Apostel zu einer neuen Kreatur machte, und ihm das Gefühl einer königlichen Freiheit und absoluter Weltüberlegenheit gab.

Im zweiten Korintherbrief blicken wir in das innere Ringen des Apostels hinein, nachdem der Lichtglanz der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes, die er auf dem Angesicht Christi vor Damaskus hat aufstrahlen sehen, ihm in das Herz hineingeleuchtet und ihn

von Grund aus erneuert hat, 2. Kor. 4, 6 ff. Er fühlt tief das Leiden dieser Welt. Den himmlischen Schatz trägt er in irdenem Gefäß, er ist bedrückt, oft ratlos, verfolgt, niedergeworfen, er trägt die Tötung Christi an seinem eigenen Leibe, fühlt sich immer in den Tod dahingegeben, sein äußerer Mensch ist dem Verderben verfallen, und doch, welche tiefe innere Kraft durchströmt ihn, den Knecht seines Herrn! Der Überschwang der Kraft Gottes ist in ihm mächtig, er wird nicht erdrückt, ist nicht mutlos, nicht dem Untergang geweiht, das Leben des himmlischen Jesus offenbart sich an seinem sterblichen Leibe. Sein innerer Mensch wird erneuert von Tag zu Tag. Das geringe Maß von Trübsal winkt ihm in immer neuer Überschwenglichkeit eine ewige Last von göttlicher Lichtherrlichkeit, da er nicht auf das Irdische, Sichtbare, sondern das Ewige, das man noch nicht sehen kann, hinschaut. Wenn sein irdisches Zelthaus abgebrochen wird, hat er ja einen Bau aus Gott zu erwarten, den Himmelsleib, den er sich anzuziehen sehnt. Daher klingt diese ganze Erörterung doch in die zuversichtliche Hoffnung auf seinen himmlischen Herrn und die Vollendung aus, wenngleich er auf Erden im Glauben und noch nicht im Schauen lebt.

Stärker bringt der Apostel die weltüberlegene Zuversicht, die ihn schon in der Gegenwart erfüllt, zum Ausdruck, wenn er den Galatern 6, 14 schreibt: „Die Welt ist mir gekreuzigt, und ich der Welt," oder wenn er 1. Kor. 3, 18 ff. sagt, daß keine menschliche Autorität und kein christlicher Lehrer, der auf jüdische oder sonstige irdische Vorzüge pochen könnte, irgend etwas bedeute, „alles ist euer, Paulus, Apollos, Kephas, die Welt, das Leben, der Tod, Gegenwärtiges oder Zukünftiges, alles ist euer". Dies gilt aber nur, weil alle Christen Christi sind, Christus aber Gottes ist.

Das Ergreifendste jedoch und im christlichen Sinne Tiefste über die Kraft und den Reichtum und die Gewißheit der bereits in der Gegenwart erfahrenen Erlösung ist in Röm. 8 enthalten, obwohl es auch hier in wundersamer Mischung mit der sehnsüchtigen Zukunftshoffnung erscheint. Mit dem Jubelruf, daß es für den Christen keine Verdammung mehr gibt, beginnt das Kapitel. Im Besitze des Geistes weiß sich der Christ bereits hier auf Erden frei

von dem Gesetz der Sünde und des Todes. Auf Grund der Erlösungstat Christi am Kreuz vermag der Christ nunmehr in der Kraft des Geistes die Gerechtigkeitsforderung des Gesetzes zu erfüllen. Ist Christus in den Gläubigen, so ist der irdische Leib bereits tot, um der Sünde willen, der im Menschen wohnende göttliche Geist aber Leben, um der Gerechtigkeit willen. Die Christen sind Kinder Gottes, die vom Geiste getrieben werden, als Kinder Erben, die jetzt zwar noch mit Christus leiden, aber zu dem Zweck, um mit ihm auch verherrlicht zu werden. Nun bricht der Apostel V. 18 ff. aus in heiße Sehnsucht nach Erlösung aus dem gegenwärtigen Zustand der Nichtigkeit und der den Söhnen Gottes in Aussicht stehenden Umkleidung mit himmlischer Lichtherrlichkeit. Aber von V. 28 an gewinnt ein hinreißender Jubel und nicht zu dämpfende Siegesgewißheit die Oberhand. Der ganze Ablauf des menschlichen Heils von dem vorzeitlichen göttlichen Ratschluß angefangen durch die Berufung und Rechtfertigung hindurch bis zur Verherrlichung liegt vor dem Glaubensauge des Apostels bereits abgeschlossen da. Er schildert ihn in Aoristen. Gott ist für uns. Gott hat gehandelt und handelt — in Christus —, Christus tritt ein für die, für die er gestorben ist. So kann keine Herrschaft und Macht im Himmel und auf Erden, kein irdisches Leiden, nichts, was die Gegenwart oder Zukunft bringen könnte, das Heil der Gläubigen gefährden. Die Liebe, die Gott in der Person Jesu Christi, des Herrn der Christen, diesen zugewendet hat, hält sie fest umschlungen. In ihr weiß sich der Apostel mit allen Erlösten für Zeit und Ewigkeit geborgen.

Die Heilsgewißheit des Apostels tritt uns hier in überwältigender Weise entgegen. Sie hat einzig und allein in dem tiefen und festen Gottesglauben des Paulus ihren Grund. Dieser Gottesglaube aber gründet sich wiederum auf Christus und sein Tun, in welchem Gottes Heilswille voll und ganz in die Erscheinung getreten ist.

Paulus denkt nicht daran, die urchristliche Eschatologie zu durchbrechen. Er steht fest und sicher auf ihrem Boden. Den Gang der Heilsgeschichte stellt er sich ebenso vor wie das Urchristentum vor und neben ihm. Gott hat in der Person Christi

in den Gang der Menschheitsgeschichte eingegriffen. Mit Christus beginnt der neue Äon, den Gott mit dem Eintreten der Wiederkunft Christi machtvoll aufrichten wird.

Dennoch tritt, in der Theologie des Paulus zum ersten Male erkennbar, in der christlichen Lehre ein Moment auf, welches die urchristliche Eschatologie unterhöhlt und sie ihrer ausschließlichen Bedeutung beraubt. Das ist eben die Erfahrung der Heilsgewißheit schon in diesem Leben. Freilich ist nicht Paulus der Schöpfer des Glaubens an eine schon auf dieser Erde beginnende Gotteskindschaft. Das ist vielmehr kein anderer als Christus selbst. Schon der irdische Jesus hat die Menschen zur Gotteskindschaft berufen und sie in ihrer inneren Verbindung mit ihm des Heils, des Eintritts in das Gottesreich gewiß gemacht. Ich erinnere daran, daß nach seinem Evangelium die Kräfte des Gottesreichs schon mit seinem Auftreten auf Erden dem Reiche des Satans gegenüber wirksam werden, und daß die Zugehörigkeit zum Reiche schon auf Erden genossen werden kann. Das Reich ist inwendig in den Menschen. Die Gewalttäter reißen es bereits in der Gegenwart an sich. Wer zum Sohne kommt, findet bereits auf Erden die ersehnte Erquickung. An diese Verkündigung knüpft nach Jesu Vollendung die Erfahrung des Heiligen Geistes an, und in dem Bewußtsein des Geistesbesitzes, der Anteilnahme an dem Auferstehungsleben Christi und des „In-Christus-Seins" genoß ein Christ wie der Apostel Paulus schon auf Erden die Seligkeit des Gerettetseins für Zeit und Ewigkeit.

Paulus verrät auch das Bewußtsein, daß er darin direkt an Jesu Evangelium anknüpft. Er nimmt den präsentischen Begriff des Reiches Gottes auf, wonach dasselbe schon jetzt mit seinen Kräften und Gütern besteht. Den Glaubensstarken in Rom ruft er zu: „Das Reich Gottes besteht nicht in Essen und Trinken, sondern in Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist," Röm. 14, 17, den aufgeblasenen Korinthern ähnlich: „Denn nicht im Wort besteht das Reich Gottes, sondern in (Gottes- oder Geistes-) Kraft," 1. Kor. 4, 20. Gott hat die Christen aus der Gewalt der Finsternis herausgerissen und hinübersetzt in das Reich seines geliebten Sohnes, Kol. 1, 13. Daher kann er auch sagen, daß die Christen

bereits auferweckt und lebendig gemacht worden sind, Kol. 1, 12 f.; Eph. 2, 5, ja daß Gott sie bereits in der Gemeinschaft mit Jesus Christus in den Himmel versetzt habe, Eph. 2, 6.

Aus dem gleichen Grunde, der Anknüpfung an das Evangelium Jesu und der Ausmünzung dessen, was der Christ bereits jetzt in seiner Glaubensverbindung mit Christus und der Begabung mit dem Heiligen Geiste genießt, ist es auch zu erklären, wenn bei Paulus sonst rein eschatologische Begriffe, wie der der Errettung, der Rechtfertigung und Versöhnung, Anwendung bereits auf die Gegenwart oder sogar die Vergangenheit finden. Die messianische Zeit wird 2. Kor. 6, 2 „der Tag der Errettung" genannt. Gott rettet durch die christliche Verkündigung die Gläubigen, 1. Kor. 1, 21, wie dies auch Paulus mit seiner apostolischen Wirksamkeit tut, 1. Kor. 9, 22; 15, 2. In Eph. 2, 5. 8, „durch die Gnade seid ihr gerettet," liegt die Errettung in der Vergangenheit, Röm. 8, 24: „denn in Hoffnung sind wir gerettet," ist die Errettung als etwas zugleich Vergangenes und Zukünftiges gedacht. Die Rechtfertigung ist Gal. 2, 16. 17; 3, 8. 24; Röm. 3, 24. 26. 28; 4, 5; 8, 33 eine gegenwärtige, 1. Kor. 6, 11; Röm. 5, 1. 9; 8, 30 wird sie in die Vergangenheit gelegt. Ähnlich „empfangen" die Menschen die Versöhnung, Röm. 5, 11, oder sind mit Gott versöhnt worden, Röm. 5, 10, nicht anders Kol. 1, 22, wenn mit codex Vaticanus und lateinischen Textzeugen der Aorist zu lesen ist. Um jedoch kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, sei ausdrücklich ausgesprochen, daß bei Paulus alle diese Begriffe ihre grundsätzliche eschatologische Bedeutung behalten, und daß diese die durchschlagende ist und bleibt.

Mit der geschilderten Wendung im Heilsbewußtsein hängt nun aber eine weitere geschichtliche Erscheinung zusammen, der wir bei Paulus entgegentreten, und noch in stärkerem Maße als bei ihm in der Theologie des Apostels Johannes. Die eschatologische Erwartung bleibt bestehen, trotzdem die Wiederkunft Christi nicht so bald eingetreten war, wie es die Urgemeinde und Paulus mit seinen Gemeinden erwartet hatte. Paulus hatte besorgte Gemüter in Thessalonich darüber beruhigen müssen, daß diejenigen, welche vor der Wiederkunft Christi als seine Jünger gestorben waren, den Überlebenden bei der Parusie gegenüber keineswegs im Nachteil sein

werden. Die Hoffnung, die Paruſie Chriſti noch vor dem Tode zu erleben, war die normale in den erſten Chriſtengemeinden geweſen. Auch 1. Kor. 15, 52 ſetzt Paulus voraus, daß er und die Mehrzahl der damaligen Glieder der Chriſtengemeinde beim Eintreten der Paruſie noch am Leben ſein werden. 2. Kor. 5, 1 ff. ringt er mit dem Gedanken, wie es ſein wird, wenn er die Paruſie nicht mehr erlebt, wenn er nicht den himmliſchen Leib über den irdiſchen ziehen, ſondern mit dem Tode nackt, d. h. körperlos erfunden wird. Es tröſtet ihn die Erwägung, daß er, wenn er im irdiſchen Leibe wallt, fern von der Gegenwart ſeines Herrn iſt, die er aber genießen wird, wenn er den irdiſchen Leib ablegt. Dieſer Gedanke gewinnt aber allmählich ſo ſtark die Oberhand in ihm, daß er Phil. 1, 21 das Sterben für Gewinn erklärt, auch wenn ihm bereits das Erdenleben „Chriſtus“ iſt. In dem inneren Zwieſpalt, ob er wünſchen ſoll, noch weiter zu leben oder zu ſterben, entſcheidet er ſich zwar aus Gründen der apoſtoliſchen Wirkſamkeit für die erſte Möglichkeit, aber doch nicht, ohne zu ſagen, daß ſeine Sehnſucht dahin geht, abzuſcheiden und mit Chriſtus zu ſein. „Denn das iſt um ſehr viel mehr beſſer“ *(πολλῷ γὰρ μᾶλλον κρεῖσσον)* 1, 23. In 2. Tim. 4, 6 ff. iſt ſein Blick allein auf ſein Sterben, die Zeit ſeines Abſcheidens aus dieſem Leben gerichtet, und er blickt aus nach der Krone der Gerechtigkeit, die ihm der Herr an jenem Tage verleihen wird.

Wir ſehen alſo: trotzdem die eſchatologiſche Erwartung man kann ſagen im Mittelpunkt der urchriſtlichen und auch der pauliniſchen Verkündigung ſtand, iſt ſie im Grunde doch nicht das Entſcheidende der chriſtlichen Predigt. Auch als die Wiederkunft Chriſti ſich verzögerte und die große Spannung nachließ, welche ihre Erwartung in der allernächſten Zukunft auslöſte, hat ſich die chriſtliche Predigt in ihrer Wirkungskraft nicht gelähmt gefühlt. Gewiß, ſie hat die Erwartung der Paruſie aufrecht erhalten. Auch heute noch bekennen wir mit der alten Kirche: „welcher kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten.“ Aber es hat ſich doch, und zwar bereits im apoſtoliſchen Zeitalter, ein gewiſſer Umſchwung vollzogen. Das Schwergewicht iſt auf eine andere Seite der chriſtlichen Predigt gelegt worden. An die Stelle der glühenden Erwartung der baldigen Aufrichtung des Reiches Gottes iſt in den Mittelpunkt der

christlichen Predigt die Erwartung der vollkommenen Vereinigung mit Christus getreten. Beides fällt ja nicht auseinander. Denn das Gottesreich war schon zur Zeit des irdischen Jesus überall da, wo er mit seinem Wesen und seinen Kräften war, und diese Linie wird fortgesetzt in der apostolischen Kirche in der Verkündigung von der Begabung eines jeden Christen mit dem Heiligen Geiste, der ja der Geist Christi ist. Das Gottesreich aber ist von vornherein auch in der urchristlichen Predigt nicht als ein nur auf der Erde aufzurichtendes vorgestellt worden, sondern es umfaßt Himmel und Erde. Begegnet daher in der urchristlichen Predigt auch die Vorstellung von einem himmlischen Reiche, so ist das keine eigentliche Veränderung angesichts der Fortdauer der ursprünglichen eschatologischen Erwartung.

Man hat in den Untersuchungen der letzten Jahrzehnte eine wesentliche Umbildung der urchristlichen Lehre darin erblickt, daß die ursprünglich reine Eschatologie aufgegeben worden ist, als die erwartete Parusie ausblieb und dafür andere Elemente in den Vordergrund traten. Allein soeben ist ausgeführt worden, daß diese gleichfalls von vornherein in der christlichen Predigt vorhanden gewesen sind und zur Ausbildung gedrängt haben. Im Laufe der Geschichte der christlichen Kirche wird aber auch die gegenteilige Erfahrung gemacht. Es kommen immer wieder Perioden, im Mittelalter z. B. um das Jahr 1000, in der Reformationszeit bei Luther und in der letzten Gegenwart, in denen die Eschatologie, die Erwartung des Weltendes sehr stark hervortritt. So wenig es sich in diesen Zeiten und Personen um eine eigentliche Um- oder Rückbildung der christlichen Religion gehandelt hat oder handelt, sondern nur um ein einseitiges Hervorkehren eines bestimmten Elementes des christlichen Glaubens, so wenig kann man Ähnliches von der geschilderten Veränderung des Schwerpunktes der urchristlichen Hoffnung behaupten.

Notwendig aber wurde sehr bald im apostolischen Zeitalter eine lehrhafte Auskunft darüber, welches das Schicksal der vor der Parusie gestorbenen Christen sei. Bei Paulus sehen wir in die Glaubensgedanken und Überlegungen hinein, welche dies Problem hervorrief. Es bestehen bei ihm die Vorstellungen von einem Schlafen

der Gestorbenen, von einem körperlosen Dasein bis zum Eintreten der Parusie und der dann erfolgenden Begabung mit dem Himmelsleib, von einem Sein bei Christus und von einer Vereinigung mit ihm schon unmittelbar vom Tode an. Von anderen neutestamentlichen Schriften enthält nur die Apokalypse einige greifbare Vorstellungen über den Zwischenzustand der Gestorbenen, die Visionen von den Seelen der Märtyrer unter dem Opferaltar, denen ein weißes Kleid gegeben wird, Apok. 6, 9 ff., und von der ungezählten Schar aus allen Völkern vor dem Throne und vor dem Lamme, die mit weißen Kleidern angetan sind und Palmen in den Händen tragen und dem Lamme Tag und Nacht dienen, von ihm geweidet, Apok. 7, 9 ff.

Hinsichtlich des über die Zukunftserwartung und die Gegenwartserfahrung des Apostels Paulus Ausgeführten kann eine eigentliche Verschiedenheit von dem Glauben der Urgemeinde nicht konstruiert werden. Unsere Quellen gestatten uns zwar nicht, ein konkretes Bild von den entsprechenden Anschauungen der jerusalemischen Gemeinde zu entwerfen. Aber wir haben keinen Anlaß zu der Annahme, daß diese in den ausgebildeten Vorstellungen, die wir aus den paulinischen Briefen erheben können, eine Veränderung des von ihr ausgegangenen und vertretenen Glaubens erblickt hätte oder hätte erblicken können. Sondern hier ist der innere Zusammenhang und die Einheitlichkeit der Glaubensvorstellungen handgreiflich. Der gemeinsame Untergrund ist jüdisch-eschatologisch, der Inhalt christlich.

11. Die Eschatologie im engeren Sinne.

Von den ersten Abschnitten dieses Kapitels an habe ich den Ausgangspunkt der Untersuchung von der Tatsache nehmen müssen, daß das Christentum von Anfang an nichts anderes als Erfüllung der dem Volke Israel und durch dieses der Menschheit gewordenen göttlichen Verheißung hat sein wollen. Daraus folgt aber, daß die christliche Predigt unmittelbar an die Zukunftserwartung des jüdischen Volkes auch in ihrer formalen Ausgestaltung hat anknüpfen müssen, auch wenn sie einen neuen Inhalt in sich trug. Auch das Judentum hat ja doch den Gedanken der Geschichtsmächtigkeit Gottes vertreten und in seinen Zukunftserwartungen ausgestaltet, den wir in der ur-

christlichen Predigt sehr stark betont fanden. So ist in den vorangehenden Abschnitten immer wieder Veranlassung gewesen, darauf hinzuweisen, wie die ganze urchristliche Predigt überhaupt nur in diesem festen Zusammenhang geschichtlich zum Verständnis gebracht werden kann. Sie ist eschatologische Predigt und handelt davon, daß Gott entscheidend in den Weltlauf eingegriffen, seinen Christus gesandt, in dessen Jüngerschar die Kräfte der zukünftigen Welt bereits wirksam gemacht hat, und daß die Welt nunmehr noch die Vollendung des Heils zu erwarten hat.

Daher müssen nunmehr die durchgehends bestehenden Parallelen der jüdisch-apokalyptischen und der urchristlichen Enderwartung kurz zusammengestellt werden.

Im jungen Christentum wie im zeitgenössischen Judentum begegnet in ganz verwandter Weise eine eigentümliche Verflechtung der Erwartung von der malkut jahwe und der Vorstellung der zwei sich ablösenden Äone. Es ist nicht so, daß die eine Vorstellung die andere abgelöst hätte. Die Vorstellung von der Gottesherrschaft und dem Reiche Gottes — beides ist nicht ganz einfach voneinander zu unterscheiden — ist ursprünglich national gedacht, faßt die Erfüllung der dem Volk Israel gegebenen göttlichen Verheißungen ins Auge, weitet sich aber in universalistischem Sinne, während die Vorstellung von dem neuen Äon von vornherein von dem Gegensatz zweier aufeinander folgender Welten ausgeht und daher eine gegenwärtige und eine zukünftige Welt kennt.

Man wird, obwohl die Vorstellung von der malkut jahwe die geläufige alttestamentliche ist, doch nicht unbedingt die Äonvorstellung als die zeitlich spätere betrachten dürfen. R. Kittel[1]) hat nachgewiesen, daß bereits Jesaja das Kommen des Heilsbringers zwar nicht mit ausdrücklichen Worten, wohl aber der Sache nach als den Anfang einer neuen Weltzeit betrachtet, die er als das paradiesische Zeitalter, also als den neuen Äon schildert. Er verweist auch darauf (S. 75), daß Jesaja und seine Genossen im Prophetentum die kommende Zeit mit besonderer Vorliebe mit zwei

[1]) Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament, Stuttgart 1924.

Wendungen einführen, die nichts anderes bedeuten als die neue Zeit oder den neuen Äon. Die geläufigere ist „an jenem Tage" (ba-jōm hahū, die andere „am Ende der Tage" b^{e}'ach^{a}rit ha-jāmīm).

Im Danielbuch tritt deutlich die Verflechtung der beiden verschieden orientierten Gedankenkreise auf, insofern die Weltreiche zeitlich abgelöst werden von dem Reiche der Heiligen des Höchsten. In den jüdischen Apokalypsen ist die Äonvorstellung ganz geläufig. Das 4. Esrabuch wird geradezu beherrscht von dem Gegensatz der beiden Welten. „Der Höchste hat nicht einen Äon geschaffen, sondern zwei" 4. Esra 7, 50.

Jesus weiß sich als Bringer und König des Gottesreiches. Die Lehre von dem mit seiner Person in die Erscheinung getretenen Gottesreich ist das Zentrum seiner Verkündigung. Aber auch er spricht von diesem und dem zukünftigen Äon. Die Sünde wider den Heiligen Geist soll weder in diesem noch in dem zukünftigen Äon vergeben werden, Matth. 12, 32, vgl. Matth. 13, 37. 40. 49; 24, 3; 28, 20; Mark. 4, 19; 10, 30; Luk. 16, 8; 18, 30; 20, 34—35, Stellen, in denen zum Teil auch die Anschauungen der Urgemeinde zum Ausdruck kommen. Paulus gebraucht häufig Wendungen, welche verraten, daß diese Vorstellung ihm ganz geläufig ist neben der auch bei ihm begegnenden Lehre vom Reiche Gottes, auf die ich im vorigen Abschnitt Bezug genommen habe. Er spricht von Eiferern, 1. Kor. 1, 20, der Weisheit, 1. Kor. 2, 6, den Obersten, 1. Kor. 2, 6. 8, dem Gott dieser Weltzeit, 2. Kor. 4, 4, von der gegenwärtigen Weltzeit, welche böse ist, Gal. 1, 4, vgl. Tit. 2, 12, von dieser und der zukünftigen Weltzeit, Eph. 1, 21, von dem Äon dieser Welt und deren Gebieter, Eph. 2, 2, vgl. 1, 21; 2, 7, von Reichen in dieser Weltzeit, 1. Tim. 6, 17, von der Liebe dieser Weltzeit, 2. Tim. 4, 10. Die Gestalt dieser Welt ist im Vergehen begriffen, 1. Kor. 7, 31. Daher sollen sich die Christen dieser Weltzeit nicht gleichgestalten, Röm. 12, 2. In diesen Vorstellungskreis gehört es auch, wenn Paulus Gal. 6, 14 sagt, durch Christus sei ihm die Welt gekreuzigt und er der Welt. Denn es haben in Christus die Kräfte der zukünftigen Welt von den Gläubigen bereits Besitz ergriffen. Auch der Hebräerbrief spricht davon, daß Christus am Ende der Weltzeiten durch sein Opfer zur Außerkraftsetzung der

Sünde offenbar geworden sei, Hebr. 9, 26, und Hebr. 6, 5 werden die Leser auf den Genuß der Kräfte des zukünftigen Äons verwiesen. Am Ende dieser Tage hat Gott durch seinen Sohn zu uns geredet, Hebr. 1, 2.

Dabei geht durch das Judentum wie durch das Urchristentum die gemeinsame Anschauung, daß der Satan und die bösen Geistermächte die Herrschaft über die gegenwärtige Weltzeit ausüben. Weiß sich doch auch Jesus selbst gekommen, die Herrschaft Satans zu brechen. Gerade bei Paulus klingt in mannigfacher Weise, insbesondere aber im Kolosser- und Epheserbriefe der Gedanke durch, daß Christus Versöhner und Haupt auch der Geistermächte ist. Wenn auch bei Paulus nicht ausdrücklich, wie in den jüdischen Apokalypsen, von den gefallenen Engeln und deren Nachkommen oder den Strafengeln die Rede ist, so geht man angesichts seiner Äußerungen über die widergöttlichen Engelmächte nicht fehl in der Annahme, daß er diese Anschauungen in gleicher Weise geteilt hat wie das zeitgeschichtliche Judentum und andere neutestamentliche Schriftsteller.

Auch was die Messiasgestalt betrifft, begegnet ebenso im Urchristentum wie zeitgenössischen Judentum ein Ineinander von nationalen und apokalyptischen Zügen. Das apokalyptische Eintreten des neuen Äons bietet im Grunde keinen Raum für eine Gestalt wie den idealen König Israels, da Gott es ist, der in den Weltlauf eingreift, den jetzigen Äon aufhebt und das Weltgericht vollzieht. Dennoch verschwindet nur in einem Teile der jüdischen Apokalypsen die Gestalt des Messias. Sie wird freilich transzendent und erhält mythische Züge, der Messias wird als Friedens- und Priesterkönig geschildert, der das goldene Zeitalter heraufführt, z. B. Test. Levi 18; 2. Bar. 29; Oracula Sibyllina 3, 652 f.; 5, 414 ff. Verwandt ist die Schilderung des Messias-Menschensohnes in den Bilderreden des Henoch, wo er nicht nur neben Gott als Weltrichter erscheint, sondern im Auftrage des Herrn der Geister das Gericht vollzieht. Die Könige sollen zitternd vor seinem Throne stehen, 62, 1 ff.; 63, und alle Kreatur soll vor ihm niederfallen, wenn er, der Auserwählte, auf dem Stuhl seiner Herrlichkeit sitzt, 48, 5. Im 4. Esra wird zwar 5, 56—6, 6 im Gegensatz gegen die jüdische und christliche

Vorstellung von dem Messias als Weltrichter mit allem Nachdruck Gott selbst, dem Weltschöpfer, das Gericht vorbehalten. Das Ende kommt „durch ihn und durch niemand weiter". Aber der Menschensohn, der 13, 1 ff. aus dem Meere aufsteigt, hält doch das Gericht, wie er hier auch als der Welterlöser vorgestellt wird. Wir sehen im 4. Esra in verschiedenartige Strömungen hinein. Daneben aber läuft im Judentum her die Erwartung des davidischen Königs der Endzeit, der Jerusalem von den Heiden reinigen, ein heiliges Volk zusammenbringen und die Heidenvölker vernichten wird, insbesondere Ps. Sal. 17, 18. Aber auch in der Schilderung *seines* Waltens begegnen mythische Züge, er wird dargestellt als der große Friedenskönig, der Richter der Völker und Stämme, der Bringer des goldenen Zeitalters.

Ist Jesus selbst gegen die Vorstellung des Messias als Davidide gleichgültig gewesen, wenn er sich die Begrüßung als solcher auch gefallen ließ, und hatte er vielmehr die danielische Erwartung des Menschensohnes in den Vordergrund gestellt, so hat das Urchristentum beide Arten der messianischen Betrachtung aufgenommen und miteinander verbunden. Jesus wird sowohl als Davidssohn wie als Menschensohn verkündigt. Die national-jüdische wie die apokalyptische Betrachtung sind von der ältesten Kirche zur Einheit zusammengefaßt worden. Auch Paulus hat Jesus sowohl als Davididen wie als Menschensohn gekannt, mag dieser letztere Terminus bei ihm auch direkt nicht vorkommen. Deutlicher ist bei ihm die Anlehnung an die jüdische und des weiteren orientalische Vorstellung vom ersten und zweiten Adam erkennbar.

Vorläufer des Messias kennt das Judentum wie das junge Christentum.

Ferner ist die Gestalt des Antichrists aus der jüdischen Tradition in die urchristliche Lehre übergegangen. Nicht nur von falschen Messiassen oder von falschen Propheten ist in den urchristlichen Schriften die Rede, sondern auch von den Antichristen als den satanischen Gegnern des Messias. Nach der Bezugnahme des Paulus auf die missionarische Unterweisung, die er gegeben habe, 2. Thess. 2, 3 ff., sowie nach der Johannesapokalypse zu schließen, muß dieser Lehrpunkt in der urchristlichen Verkündigung von nicht geringer

Bedeutung gewesen sein, und zwar ebenso in der heidenchristlichen wie der judenchristlichen Mission. So dunkel uns Heutigen vieles in diesen Hinweisen und Anspielungen ist, eins ist gewiß, daß in solchen Belehrungen viel jüdisches Erbe enthalten war.

Aus diesem ganzen Gedankenkreis entstammen auch die Vorstellungen von den Vorzeichen der Parusie, den Wehen der messianischen Zeit mit ihren Drangsalen, Nöten und kosmischen Ereignissen, wie wir sie in gleicher Weise im Judentum wie im Urchristentum finden.

Das Erscheinen des Messias, auch das Erscheinen Christi in der Parusie wird in den auch in den jüdischen Apokalypsen vorliegenden Vorstellungsformen gedacht. Der Messias kommt vom Himmel her, in Herrlichkeitsgestalt, umgeben von Engelscharen, zur Heraufführung seines Reiches. Im einzelnen sind hier begreiflicherweise die Vorstellungen verschieden. Es werden nicht nur verschiedenartige apokalyptische Bilder verwendet, sondern auch die einzelnen Stadien innerhalb des Endverlaufs werden nicht nach einem Schema vorgestellt. Allein die Grundzüge sind die gleichen, wiederum im Judentum wie im gesamten Urchristentum.

Für unsere Zwecke genügt es, wenn ich hervorhebe: es erfolgt bei dem apokalyptischen Erscheinen des Christus die Totenauferweckung, das große Endgericht, der Kampf mit den widergöttlichen Mächten, deren Niederwerfung, es wird geschildert das Geschick der gottfeindlichen Gewalten und der im Gericht Verworfenen, die Erneuerung der Welt und das Leben der Frommen im neuen Äon. Wie stark das Interesse der Urchristenheit auf diese eschatologischen Dinge eingestellt war, ist daraus ersichtlich, daß wir aus dem ersten christlichen Jahrhundert eine Apokalypse im Neuen Testament haben und weitere christliche Apokalypsen auch im zweiten Jahrhundert geschrieben worden sind.

Aber gerade auch der Apostel Paulus ist ein lebendiger Zeuge von dem starken Einfluß dieser im Judentum verwurzelten, wenn auch nicht dort entstandenen Gedankenkreise. Denn wo immer ihr erster Ursprung gesucht werden muß, im Judentum haben sie unter dem Einfluß der nationalen Zukunftshoffnung eine besondere Ausprägung erfahren, und gerade diese ist von der jungen christlichen

Religion aufgenommen und weitergebildet worden. Aber sie kam Anschauungen und geistigen Strömungen entgegen, welche durch die ganze damalige Welt hindurchgingen. Können wir es doch verfolgen, wie diese Gedanken gerade in nichtjüdischen Kreisen bereitwilligste Aufnahme gefunden haben.

Ich meine die eschatologische Belehrung, welche Paulus in Thessalonich und in Korinth gegeben hat. Schon der erste Thessalonicherbrief verrät, wie soeben bereits angedeutet wurde, daß Paulus in seiner missionarischen Verkündigung in Thessalonich sich sehr ausführlich über „die letzten Dinge" ausgesprochen hat. Zwar in der Erörterung über die vor der Parusie Gestorbenen und in der kurzen Schilderung der Wiederkunft des Herrn 1. Thess. 4, 13—18 hat der Apostel nicht ausdrücklich auf seine Missionsverkündigung zurückverwiesen, wahrscheinlich, weil er sie nicht so direkt auf die Möglichkeit, daß Todesfälle vor der Parusie die Gemeinde beunruhigen würden, eingestellt hatte. Aber es kann kein Zweifel sein, alles, was Paulus in diesem Zusammenhang sagt, ist ein fester Bestandteil der Predigt seines Evangeliums gewesen. Denn das Evangelium war ja seinem Grundbestandteil nach eschatologische Predigt. Hier formuliert er nun die Belehrung unter dem Gesichtspunkt der in Thessalonich aufgetretenen Beunruhigung. Aber sowie er die Spezialfrage, was aus den vor der Parusie Gestorbenen werde, erledigt hat, lenkt er mit 5, 1 ein in die allgemeine Unterweisung über die Zeiten und Zeitläufe, die der messianischen Endzeit vorangehen. Da ist es aber seine Meinung, daß er nicht nötig hat, eine neue und weitere Belehrung brieflich zu geben. Er beginnt mit den Worten: „Denn ihr selbst wißt genau," 5, 2. Alles, was er nun entwickelt, V. 1—11, läßt sich im einzelnen leicht als Rekapitulation der Missionsanweisung nachweisen. Ebenso ist 2. Thess. 1, 5—12 Wiederholung von Elementen der grundlegenden Predigt. Der Apostel nimmt Bezug auf die von ihm verkündigten Gerichtsgedanken. Das scheint ihm wegen der damaligen äußeren Lage der Gemeinde notwendig. Noch deutlicher wird es im zweiten Kapitel, daß hier lauter Lehren aus der missionarischen Predigt wiederholt werden. Der „rechte Sinn", 2. Thess. 2, 2, von dem sie sich nicht abdrängen lassen sollen, ist das Festhalten an der Verkündigung des

Evangeliums, wie es der Apostel dargeboten hat. Er repetiert geradezu Stoffe aus der Missionspredigt, ohne es ausdrücklich zu sagen. Leider tut er das in so kurzer Weise, daß wir Heutigen uns nur sehr unvollständige Vorstellungen davon machen können, wie er den „Abfall" und die „Offenbarung des Menschen der Gottlosigkeit" konkret geschildert hat. Nun erst, V. 5, beruft er sich darauf, daß er ihnen das alles ja seinerzeit gesagt habe.

Es muß aber auch noch etwas Weiteres auf Grund dieser grundlegenden Belehrung den Lesern wie dem Apostel inzwischen klar geworden sein, was *wir* ebensowenig mehr ermitteln können. Nämlich, worin die „hindernde Macht" seit seiner Abreise von Thessalonich kundgeworden ist. Darauf nimmt der Apostel Bezug, um sodann wieder in eine eschatologische Kampfes- und Gerichtsschilderung überzugehen, welche auch als nicht zum ersten Male gegeben zu betrachten ist.

So werden vor uns in den beiden Thessalonicherbriefen Elemente der auch von Paulus vertretenen eschatologischen Erwartung entfaltet, welche durchaus nur Bruchstücke der ganzen Unterweisung darstellen. Der Apostel greift aus der Fülle des von ihm bei der Gründung der Gemeinde Gesagten nur das heraus, was ihm in der damaligen Lage der Gemeinde wichtig erscheint.

Das gleiche läßt sich an der Hand der Korintherbriefe feststellen. 1. Kor. 15 hat der Apostel das grundlegende christliche Dogma von der Auferstehung der Toten von neuem festzumachen, welches, wie auch seine Predigt in Athen, Apg. 17, 22 ff., verrät, aus dem Griechentum kommenden Christen Schwierigkeiten bereitet. Schon aus dem Eingang des Kapitels ist ersichtlich, daß eins der „Hauptstücke" aller christlichen Verkündigung die eschatologische Lehre von Tod und Auferstehung Christi und der darauf gegründete christliche Glaube von der Auferstehung der Toten gewesen ist. Diese Lehre ist von Paulus wie von den andern Aposteln vor ihm durch eine ausführliche Unterweisung über die zu erwartenden Ereignisse der Endzeit unterbaut worden. Auch diese Missionsunterweisung rekapituliert er, 1. Kor. 15, 20 ff. Es ist wohl eine ganz selbstverständliche Annahme, daß die einzelnen Züge, die er in dieser Wiederholung ausdrücklich anführt — Christus als Erstling der vom Tode Auferstandenen,

dann die Christus Angehörigen in seiner Parusie, dann das Ende, wenn Christus nach der Niederwerfung aller gottfeindlichen Mächte und der Zunichtemachung des Todes die Herrschaft Gott übergibt — nur eine kurze Zusammenfassung darstellen. Zur Vervollständigung können allein schon die Thessalonicherbriefe herangezogen werden. Aber in diesen Lehren hat ja doch die ganze Urchristenheit ein ausführliches, den zeitgenössisch-jüdischen Gedanken verwandtes Bild entworfen. Die sogenannte kleine Apokalypse, Matth. 24, Mark. 13, Luk. 21 und die Apokalypse des Johannes sind des Zeugen.

Aus der V. 35 ff. sich anschließenden Erörterung über den Auferstehungsleib ist gleichfalls ersichtlich, welch lebhaftes Interesse auch der Apostel selbst dieser eschatologischen Frage entgegenbringt. Es sind zum Teil schwer verständliche und von verschiedenen Gesichtspunkten ausgehende Darlegungen. Manches, wie V. 47—50 und 53 ff. hat rhythmische, V. 43 sogar liturgische Art. Die Ausführungen V. 39—41 machen den Eindruck sorgfältiger Erwägung. V. 45 ff. nimmt der Apostel Bezug auf die schon im Judentum verbreitete Lehre vom ersten und zweiten Adam. V. 44 f. erbringt er einen Schriftbeweis in der Art, wie er ihn in der Rabbinenschule gelernt hatte. V. 50 ff. ist ein Stück Missionsunterweisung wiederholt. Alles in allem genommen geht man wohl nicht fehl in der Annahme, daß der Grundstock in der gesamten Lehrunterweisung auch von V. 35 an zu dem Inhalt der Missionsunterweisung des Apostels gehört, hier also nicht zum ersten Male vom Apostel geprägt wird, wenngleich die Dinge mit Rücksicht auf die in Korinth aufgetauchten Zweifelsfragen formuliert worden sind. Auch der bekannte Satz V. 50, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können, klingt gerade auch wegen der verwendeten Begriffe, Fleisch und Blut, Reich Gottes, erben, wie ein festgeprägter Satz der urchristlichen Missionsverkündigung, und V. 53 ff. könnten Elemente aus urchristlichen Hymnen enthalten.

Auch der eschatologische Abschnitt 2. Kor. 5, 1—10 wird mit einem Hinweis auf die doch wohl nicht nur speziell paulinische, sondern allgemein christliche Lehre vom Auferstehungsleib und weiteren eschatologischen Erwartungen eingeleitet. Denn wir kennen namentlich aus den Thessalonicherbriefen und den Korintherbriefen

die Einführung solcher urchristlichen Lehrsätze mit „ihr wißt", 1. Thess. 5, 2; 4, 2; 1. Kor. 3, 16; 6, 2. 3. 9 oder „wir wissen", 1. Kor. 8, 4; Röm. 3, 19; 8, 28. Wenn man beachtet, daß mit V. 2: „Denn wir seufzen ja in diesem Stücke," eine persönliche Erläuterung des eben ausgesprochenen Satzes durch den Apostel gegeben zu werden scheint, gewinnt die vorangehende Aussage: „Denn wir wissen, daß, wenn unser irdisches Zelthaus abgebrochen wird, wir einen Bau von Gott haben, ein nicht mit Händen gemachtes, ewiges Haus im Himmel," den Charakter eines christlichen Lehrsatzes oder Dogmas. Auch V. 10: „Wir alle müssen nämlich offenbar werden vor dem Richterstuhle Christi, damit ein jeder davonträgt, was er in seinem Leibesleben getan hat, sei es Gutes oder Schlechtes" macht, wenn man die Aussage mit Apg. 10, 42; 17, 31; Röm. 2, 16; 14, 10 zusammenhält, den Eindruck eines festen urchristlichen Lehrsatzes.

Nach diesen Ausführungen darf mit Sicherheit angenommen werden, daß in allen Hauptpunkten der eschatologischen Belehrung eine sehr weitgehende Übereinstimmung in der ganzen ältesten Christenheit bestanden hat. Es geht durchaus nicht, dem Apostel Paulus darin eine solche Sonderstellung anzuweisen, die ihn in irgendwelchen Gegensatz zu den älteren Aposteln gebracht hätte. Der Sinn von 1. Kor. 15, 2 darf ja auch nicht nur auf die Lehre über die Auferstehung Christi beschränkt werden. Paulus hat wohl auch in den Lehren über den Auferstehungsleib und andere eschatologische Fragen ausgeprägte theologische Anschauungen vorgetragen; auch mag diese und jene seiner Anschauungen nicht von andern Aposteln geteilt worden sein. Darauf kam es nicht an. Solche Verschiedenheiten begegnen auch in den jüdischen apokalyptischen Schriften reichlich. Die Eschatologie als ganze ist in der ältesten Gemeinde eine große Einheit gewesen.

2. Kapitel.

Paulus und Jesus.

1. Die geschichtliche Abhängigkeit des Paulus von Jesus.

Aus der Untersuchung des ersten Kapitels sind nunmehr für die geschichtliche Beurteilung das Apostels Paulus zunächst einige Ergebnisse zu ziehen.

Das erste ist, daß der Grundgedanke der Konstruktion des Werdegangs der jungen christlichen Kirche, wie er von F. Chr. Baur vorgetragen worden ist, ein Gedanke, der trotz aller Abstriche von der ursprünglichen Baurschen Hypothese auch heute noch großen Einfluß auf fast die gesamte Paulusforschung ausübt, aufgegeben werden muß. F. Chr. Baur ging von dem Gegensatz der paulinischen Theologie gegen die Urgemeinde aus. Bei Paulus fand er das christliche Prinzip in voller Reinheit erfaßt, die Urgemeinde dagegen erschien ihm noch von engen judenchristlichen Schranken umschlossen. Aus diesem Gegensatz heraus und aus dem Versuch der Überwindung der Differenz der beiden Grundrichtungen im Urchristentum versuchte er die Entstehung der altkatholischen Kirche verständlich zu machen.

In der heutigen Paulusforschung handelt es sich zwar nicht mehr um den Gegensatz des Paulus gegen die Urgemeinde, wohl aber um seine Differenz von ihr, sowie um die Frage, ob er die Grundtendenz des Evangeliums richtig erfaßt oder ihm eine andere Wendung gegeben habe, und um die daraus für die Beurteilung des Evangeliums selbst und der christlichen Gedanken der Urgemeinde sich ergebenden Folgerungen. Das Problem ist verschoben, aber nicht beiseite gestellt oder aber gelöst.

Schon A. Ritschl hat in der 2. Auflage seiner Altkatholischen Kirche (s. S. 22 ff.) das Urteil ausgesprochen, der gemeinsame Grund der judenchristlichen und heidenchristlichen Richtung im Urchristentum müsse viel größer gewesen sein, als die Baursche Schule annehme. Der Schein des Widerspruchs zwischen der Lehre des Apostels Paulus und dem Standpunkt der anderen Apostel sei hauptsächlich dadurch hervorgerufen, daß die dem Paulus eigentümlichen Ge-

dankenbildungen die Aufmerksamkeit dermaßen in Anspruch genommen haben, daß der Umkreis der allen Aposteln gemeinsamen religiösen Ideen und Grundanschauungen nicht genügend gewürdigt worden sei.

Diese richtige Erkenntnis hätte bei der großen Bedeutung, welche der Baurschen Hypothese zukommt und bei dem lebhaften Kampfe, welchen dieselbe innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft hervorrief, dazu führen sollen, daß man den gemeinsamen religiösen und theologischen Anschauungen und Gedanken des Urchristentums nachgegangen wäre. Allein weder Ritschl in der „Altkatholischen Kirche" und im 2. Bande seiner „Rechtfertigung und Versöhnung" ist es gelungen, den geforderten Nachweis zu erbringen, noch ist dies von anderer Seite geschehen. Man hat bis heute zu stark unter dem Einfluß und der Nachwirkung der Baurschen Ideen gestanden.

Ich glaube den Nachweis geführt zu haben, daß alle grundlegenden christlichen Ideen auf das im Alten Testament wurzelnde Evangelium selbst zurückgehen, und daß auch der Apostel Paulus geschichtlich nur im Zusammenhang mit der gesamten urchristlichen Verkündigung verstanden werden kann. Ein eigentlicher Gegensatz zwischen der älteren Gemeinde und ihm und eine Abweichung des Paulus vom Evangelium selbst besteht nicht. Es ist bei ihm nur vieles ausgeprägt, individuell erfaßt, theologisch dargestellt und zwar auf Grund seiner persönlichen Eigenart, was die Überlieferung des Evangeliums und die Glaubensgedanken der Urgemeinde noch unentwickelt oder in weniger scharfen Umrissen darbieten.

Daher ist aber — und das ist das zweite Ergebnis, welches zu ziehen ist — im ersten Kapitel auch die Darstellung des zwischen Paulus und Jesus bestehenden geschichtlichen Verwandtschaftsverhältnisses bereits gegeben, und es kann sich jetzt nur noch darum handeln, herauszuheben, welche Folgerungen für die heutige wissenschaftliche Betrachtung zu ziehen sind. Die Jesus-Paulusliteratur ist nun noch einmal zu überschauen, und es ist auf der einen Seite abzulehnen und beiseite zu stellen, was bei der von mir vorgetragenen Betrachtung nach falscher Richtung weist, andererseits ist darauf hinzuweisen, welche richtigen Grundgedanken bereits in der bisherigen

Untersuchung geltend gemacht worden sind. Ich hebe nur das Wichtigste und eigentlich Charakteristische heraus.

Es war ein ungutes Wort, wenn A. Schweitzer ein Ende des nutzlosen Geredes über „Jesus und Paulus" und „Jesus oder Paulus" erhoffte.[1]) Diese Untersuchungen sind nicht zu unterbinden, weil sie ins Zentrum aller Theologie hineinführen; sie werden hoffentlich durch diese meine Untersuchung neu angeregt.

Völlig fehlgreifend war Wredes Urteil, das Lebenswerk und Lebensbild Jesu habe die paulinische Theologie nicht bestimmt, oder das M. Brückners, wonach die Bekehrung des Paulus auf der gewaltsamen Vereinigung zweier disparater Christusbilder beruhe, die Paulus schon vor der Bekehrung in sich trug, daß nämlich das Bild des gekreuzigten Jesus von Paulus gewaltsam und nur als Episode in das Bild des präexistenten Himmelsmenschen eingefügt worden sei. In diesen Zusammenhang gehören auch Bousset, Reitzenstein u. a. Aus diesem Gefühl eines weiten Abstandes des Paulus von Jesus haben Bousset, Heitmüller, K. L. Schmidt u. a. Zwischenglieder zwischen Jesus und Paulus legen wollen, ein Versuch, der die geschichtliche Wahrscheinlichkeit gegen sich hat.

Ferner ist die Grundfrage nicht die, wieviel Paulus vom geschichtlichen Leben Jesu gewußt habe, oder ob sich sein Evangelium

[1]) Um der Gerechtigkeit willen sei aber auch angeführt, daß Schweitzer auch anders über unser Problem zu urteilen verstanden hat. S. 34 schreibt er: „Überhaupt bewegen sich die Forscher dieser Periode (B. Weiß, W. Beyschlag, Ch. K. von Hofmann, A. Resch, A. Ritschl) hinsichtlich des Problems „Jesus und Paulus" in den merkwürdigsten Unklarheiten. Sie sind sich nicht bewußt, daß diese beiden Größen nicht direkt miteinander zu vergleichen sind, weil sie Paulus ganz isoliert und nicht als eine Erscheinung des Urchristentums würdigen. Die Unterschiede und Gegensätze, die sich zwischen der Lehre Jesu und der seinigen auftun, bestehen ja schon zwischen ersterer und dem Urchristentum. Die folgenschwere Entwicklung vollzog sich nicht erst in Paulus, sondern bereits in der ersten Gemeinde. Ihre „Religion" ist nicht mit der „Lehre Jesu" identisch und auch nicht aus ihr erwachsen, sondern gründet sich auf seinen Tod und seine Auferstehung. Das „Neue" ist also nicht durch Paulus in das Christentum hineingebracht worden; er hat es darin vorgefunden und dann konsequent zu Ende gedacht. Der Lehrunterschied zwischen ihm und Jesus ist kein persönlicher, sondern erklärt sich zum allergrößten Teile daraus, daß der Apostel dem Urchristentum angehört."

mit der Verkündigung des irdischen Jesus decke. Moë hat es bereits richtig als einen Fehler der bisherigen Untersuchungen über Paulus und Jesus erklärt, daß sie vielfach einseitig literarisch-statistisch angelegt seien, indem sie aus den paulinischen Briefen die direkten und indirekten Hinweise auf Tatsachen und Worte des Lebens Jesu suchen, aber vergessen, daß das eigentliche Evangelium des Apostels hinter seinen Briefen liegt. Denn dann treten Gedanken in mehr als berechtigter Weise in den Vordergrund, auf welche schon Paret hingewiesen hat auf Grund der Tatsache, daß die paulinischen Briefe nicht allzuviel über Jesu irdisches Wirken berichten. Paulus legt allerdings selbst den größten Nachdruck auf die völlige Unabhängigkeit und göttliche Ursprünglichkeit seines Evangeliums. Er scheint eine gewisse Gleichgültigkeit gegen das Einzelne aus dem geschichtlichen Leben Jesu zu verraten. So könnte sein Christusbild als ohne lebendiges Kolorit gezeichnet erscheinen Es könnte der Eindruck entstehen, daß wir mit Paulus allein wären, ohne den wirklichen Christus, wenn er sich auf Christi Geist und den Christus in ihm beruft. Das wäre aber ein völlig unrichtiger Eindruck von dem Evangelium des Paulus, wie bald des Näheren ausgeführt werden soll. Oder aber man könnte, wie es Ihmels getan hat, eine Verschiedenheit der Verkündigung des Paulus und seines Meisters nicht bloß in einzelnen Punkten, sondern auch in dem zentralen Inhalt erkennen. Wenn nämlich Jesus der Bringer des Gottesreiches war, so mußte sich die Verkündigung nach Vollendung seines Lebenswerkes und auf Grund desselben anders gestalten, zu einer Predigt von ihm selbst werden, wie denn nach Ihmels auch Jesu Verkündigung hinsichtlich des Zeugnisses vom Geist vorbereitenden Charakter trug. Diese Differenzierung zwischen Jesus und Paulus hat sich in der Untersuchung des ersten Kapitels gleichfalls nicht bestätigt.

Die von Ihmels und anderen vorgetragene Anschauung von einer Entwicklung der Verkündigung Jesu zur apostolischen Predigt führt aber zu einer weiteren Gruppe von Hypothesen, dem sogenannten doppelten Evangelium. Davon ist in der theologischen Debatte in so mannigfacher Weise die Rede gewesen, daß ich nur einige charakteristische und untereinander abweichende Beispiele herausgreifen kann.

Joh. Weiß schlägt die Gemeinsamkeiten zwischen Jesus und Paulus nicht gering an. Urteilt er doch, Paulus habe Jesus gesehen und einen unauslöschlichen Eindruck von ihm behalten. Und doch behauptet er einen fundamentalen Unterschied zwischen Paulus und Jesus. Denn Jesus sei für den Apostel nicht nur Mittler, Führer und Vorbild, sondern geradezu Gegenstand seiner Religion. Diese Wendung sei, wie er mit anderen annimmt, schon von der Urgemeinde vollzogen worden.

Kölbing denkt Jesus in weitgehendem Maße von jüdischen Anschauungen abhängig, bestreitet auch das Messiasbewußtsein Jesu, schreibt ihm aber das Bewußtsein von der rettenden göttlichen Sünderliebe zu. Von hier aus denkt er an die Möglichkeit einer schöpferischen geistigen Einwirkung der Person Jesu auf Paulus.

R. Seeberg stellt Jesus als Menschen vor, mit dem sich in der Taufe der göttliche Geist geeinigt habe. Unter dem Eindruck des Todes Jesu, seiner Erscheinung nach dem Tode und der Empfindungen von seinen fortdauernden Wirkungen habe sich in der Urgemeinde der Glaube an die Person Jesu ergeben. Die in der Urgemeinde bereits heimische Vorstellung des Geistbesitzes werde dann von Paulus erweitert zu der Idee der die Welt durchdringenden und die Kirche organisierenden himmlischen Energie.

An diesem Punkte ist aber der entscheidende Widerspruch zu erheben. Hier scheiden sich auch die theologischen Wege. Paulus hat selbst den allergrößten Wert darauf gelegt, daß es nicht ein doppeltes, sondern nur ein Evangelium gebe, Gal. 1, 7; 2. Kor. 11, 4. Darin hat er sich mit den Säulen der jerusalemischen Gemeinde eins gewußt. Die Urapostel aber haben kein Bewußtsein davon gehabt, daß ihr Evangelium irgend etwas von Jesu Verkündigung Verschiedenes oder Abweichendes sei, sondern sie haben ihren vom himmlischen Christus in der Geistausgießung ihnen gewordenen Auftrag als die Bestätigung, die Fortsetzung und Vollendung dessen betrachtet, was sie schon in der Person des irdischen Jesus geglaubt hatten zu besitzen. Mit andern Worten: ein Glaubensverhältnis der Jünger zu Jesus hat bereits zur Zeit von Jesu Erdenleben bestanden. Sie haben geglaubt an die Person Jesu als den Bringer des Gottesreiches, anders ausgedrückt, an das Eingreifen Gottes in

diese Welt in der Person des von ihm gesandten Jesus, um zu offenbaren, daß jetzt der alte Äon abgebrochen und die Erfüllung der Verheißungen des Volkes Israel und die Vollendung der Weltzeit eintreten werde. Wir sehen hier klar und deutlich: nicht vom Messiasglauben, sondern vom Gottesglauben aus ist sowohl Jesu wie der Apostel Verkündigung geschichtlich zu verstehen.

Dieser Glaube, der die Jünger bereits mit dem irdischen Jesus verbunden hat, geht aber zurück auf das Handeln Jesu selbst an den Jüngern. Er hat sie zu sich gerufen und an sich gezogen. Das hat er aber getan auf Grund seines Selbst- und Berufsbewußtseins. Alle vier Evangelien sind voll von Zügen der Verkündigung Jesu, welche von seinem Berufsbewußtsein Zeugnis ablegen. Der Nachweis dafür ist wiederum im ersten Kapitel geliefert worden. Man kann, wenn man der evangelischen Überlieferung nicht schreiendes Unrecht tun will, dies nicht leugnen. Daß aber erst die christliche Gemeinde Jesus dieses Berufsbewußtsein angedichtet habe, ist zwar sehr oft behauptet worden, wird aber darum doch nicht wahrscheinlich.

So steht denn Paulus nicht als Neuerer, Schöpfer neuer Gedanken, Begründer des christlichen Glaubens oder des eigentlichen Evangeliums da, sondern er steht in einer Linie mit der Urgemeinde, und diese ist mit ihrer Verkündigung die geradlinige Fortsetzung dessen, was in der irdischen Wirksamkeit Jesu begonnen worden war.

Nun erst kommt zur Geltung, was in der Vorstellung von der Entwicklung der Verkündigung Jesu zum eigentlichen Evangelium berechtigt ist. Tod und Auferstehung Jesu bringen nichts sachlich Neues zum Evangelium hinzu, und der Geist ist nicht etwas, was vor Pfingsten den Jüngern unbekannt gewesen wäre, sondern Tod und Auferstehung sind das Siegel Gottes auf das Heilandswirken bereits des irdischen Jesus und die Bestätigung der Gottesverkündigung Jesu. Die Ausgießung des Geistes am Pfingstfest ist die Begabung nun auch der Jünger mit dem vollen Geiste Christi, unter dessen Wirkung sie schon bei Lebzeiten Jesu gestanden hatten, und die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung.

Von hier aus wird nun aber auch erst die scheinbare Gleichgültigkeit des Paulus gegen das Einzelne aus dem Leben Jesu und die nachdrückliche Behauptung des göttlichen Ursprungs seines Evangeliums, die im Galaterbrief und 2. Kor. 5 begegnet, geschichtlich verständlich. In beiden Briefen sind die Gedanken des Apostels polemisch eingestellt. Er hat eine besondere Seite seiner Verkündigung im Auge angesichts der Angriffe seiner judaistischen Gegner.

2. Kor. 5, 16 lehnt er jede irdisch-nationale Beschränkung des Evangeliums ab, auch wenn sie sich auf die Christusverkündigung beruft, und stellt den Christen als eine Neuschöpfung Gottes hin. Der Christ ist über alles Irdische, Nationale, Kosmische hinausgewachsen und trägt durch die Kraft Gottes die Kräfte der himmlischen Welt bereits in sich. Hier ist der Gedanke, daß der Christ schon Glied des zukünftigen, himmlischen Äons geworden ist und daher auch beim irdischen, national bestimmten Christus nicht stehen bleiben könne, da dieser ja selbst durch den Tod alles Irdisch-Nationale hinter sich gelassen habe und in die himmlische Welt eingegangen sei. Es wird danach begreiflich, daß eine solche Aussage des Apostels den Anschein erwecken könnte, als gehe ihn das irdische Leben und Wirken Jesu nichts an.

Im Galaterbrief aber betont der Apostel deshalb so nachdrücklich die Tatsache, daß er sein Evangelium nicht von Menschen oder durch einen Menschen empfangen habe, weil der eine Gedanke, den er zum Ausdruck bringen will, der ist, daß auch die älteren Apostel nur durch Offenbarung Christi an sie zu Verkündigern des Evangeliums und zu Aposteln berufen worden sind. Der andere Gedanke ist der, es sei aus seinem geschichtlichen Verhalten mit voller Deutlichkeit ersichtlich, daß er nach seiner Bekehrung keine Veranlassung genommen habe, sich nun von den Aposteln oder anderen Christen in der christlichen Lehre unterweisen zu lassen. Leider wird, was uns auch sonst dem Galaterbrief gegenüber begegnet, keiner dieser beiden Gedanken näher begründet. Man wird anzunehmen haben, daß Paulus mit der Offenbarung Jesu Christi an die älteren Apostel Gal. 1, 12 entweder an das Petrusbekenntnis Matth. 16, 16 ff. oder an ihre Begabung mit dem Heiligen Geist am Pfingsttage denke. Und

Unterweisung in der christlichen Lehre wird er nicht gesucht haben, weil er schon damals die geschichtlichen Tatsachen des Lebens und Wirkens Jesu, auf denen das Evangelium beruht, so gut zu kennen überzeugt war, daß er keine Belehrung brauchte.

Mehrfach ist versucht worden nachzuweisen,[1]) daß man von Anfang an für den Apostel die Basis seiner Verkündigung im eigentlichen Sinne geschichtlicher Kenntnis nicht allzu schmal denken dürfe, und daß sie sich im Laufe der Jahre gewiß verbreitert habe. Paulus sei nach allem, was wir wissen, von Jerusalem ausgegangen. Dort könne das Bild des galiläischen Propheten schon wenige Jahre nach seinem Tode nicht völlig verblaßt gewesen sein. Paulus habe nach Gal. 1, 18 Wert darauf gelegt, einige Jahre nach seiner Bekehrung Kephas zu besuchen. Heiße das nicht: er hat jerusalemische Tradition übernommen? Er habe mit Barnabas, Silas und Johannes Markus in enger Lebensgemeinschaft gestanden, sodann auch mit Lukas, also mit den Verfassern unserer Evangelien? Sollte er sich gegen das, was diese Männer ihm geben konnten und ohne Zweifel auch gaben, hermetisch abgeschlossen haben?

Allein mit solchen Erwägungen wird das Problem, welches der Galaterbrief uns stellt, etwas verschoben. Denn Paulus will nicht abweisen, daß er zur Zeit seiner Missionswirksamkeit keine Veranlassung gehabt habe, Katechumenenunterricht zu nehmen, sondern daß er dies schon zur Zeit seiner Bekehrung nicht gebraucht habe. Gal. 1, 18 dahin zu verstehen, daß Paulus bei seinem Besuch des Petrus jerusalemische Tradition übernommen habe, scheint mir ein direktes Mißverständnis der Tendenz der Darstellung des Apostels zu sein. Gal. 1 und 2 beabsichtigt Paulus nachzuweisen, daß niemand von ihm behaupten könne, er habe seine Autorität als Apostel oder auch nur die Kenntnis seines Evangeliums von den Urapostеln. Wollte er daher Gal. 1, 18 aussprechen, er habe bei seinem damaligen Besuch von Petrus gelernt, so widerspräche er sich selbst in unerklärlicher Weise. Ist er doch nach Gal. 2, 11 ff. dem Petrus in Sachen des Evangeliums sogar schroff gegenüber getreten und allem Anschein nach auch Sieger geblieben.

---

[1]) Depke S. 132 ff., Moë S. 4.

Verstehe ich den Galaterbrief recht, so liegt ihm, wie ich schon ausgesprochen habe, die Anschauung des Apostels zugrunde, daß er zur Zeit seiner Bekehrung eine volle geschichtliche Kenntnis der Grundlage des Evangeliums besessen habe. Das schließt natürlich nicht aus, daß er im Laufe der Zeit und im Verkehr mit älteren Christen seine Kenntnis des Evangelienstoffes erweitert haben kann und wird.

Es gilt nun aber zu erklären, mit welchem Rechte Paulus dies von sich habe behaupten können. Einen solchen Nachweis finde ich jedoch in den bisherigen Untersuchungen über die Frage der Abhängigkeit des Paulus von Jesus nicht. Ist es genügend, zu sagen, daß zwar auf den ersten Blick es äußerst wenig zu sein scheine, was wir aus den paulinischen Briefen an konkreten Einzelheiten aus dem Erdenleben Jesu erfahren, dies sich aber aus dem besonderen schriftstellerischen Charakter der Sendschreiben des Apostels erkläre? Auch der Verfasser der Apostelgeschichte verwerte seine Kenntnis der evangelischen Geschichte, die ihm als dem Verfasser des dritten Evangeliums niemand absprechen könne, nur in sehr beschränktem Umfange. Dasselbe gelte vom Verfasser des ersten Johannesbriefes, der, möge er sein, wer er wolle, jedenfalls mit dem Verfasser des vierten Evangeliums identisch sein werde. Oder daß Paulus zur geschichtlichen Überlieferung der Urgemeinde nicht eine grundsätzlich abweichende Stellung eingenommen habe? Es sei doch Evangelium für ihn auch schon bei immerhin mangelhafter Kenntnis des Erdenlebens Jesu überall da vorhanden, wo der Glaube an den für uns ins Fleisch gekommenen, gekreuzigten und auferstandenen Gottessohn entstehe.

Moë hat den doppelten Nachweis angetreten, 1. daß zufolge der Äußerungen des Apostels in seinen Briefen und der Darstellung der Missionswirksamkeit in der Apostelgeschichte Paulus in der Missionspredigt wie der Katechese die evangelische Geschichte ausgenutzt haben müsse, 2. daß umgekehrt die evangelische Überlieferung von Anfang an in den Begriff des Evangeliums mit einbegriffen sei und der gemeinsame Grundstamm der evangelischen Literatur von Anfang an zum Stoff der gemeinapostolischen, also auch paulinischen Evangelisation gehört habe. Man könnte wünschen, daß diese Unter-

suchungen Moës im einzelnen in anderer Weise geführt worden wären, ihr Grundgedanke und ihr Ergebnis erscheint aber auch mir richtig.

Wenn man aus den paulinischen Briefen die Züge des zugrunde liegenden Christusbildes zusammenstellt, so wird es ähnlich dem Christusbilde der Evangelien. Hätten wir die Evangelien nicht, sondern allein die Paulusbriefe, der Christusglaube der Kirche würde kein anderer sein. In dem Abschnitt über die Ethik der ältesten Christenheit, S. 319 ff., besonders S. 326 ff., habe ich versucht, das paulinische Christusbild, wie es der Apostel in seiner Missionsverkündigung vorgetragen und als ethische Norm seinen Gemeinden eingeschärft hat, in den Hauptzügen zu zeichnen. Ich brauche daher das Gesagte hier nicht zu wiederholen. Nur das sei hervorgehoben, daß die Behauptung, das paulinische Christusbild sei ohne lebendiges Kolorit, völlig unzutreffend ist. Es reiht sich vielmehr selbständig den Christusbildern an, welche uns von anderen neutestamentlichen Schriftstellern dargeboten werden. Denn wenn man das apostolische Christusbild nachzeichnen will, dürfen nicht nur die Evangelien herangezogen werden, die anderen neutestamentlichen Schriften gehören auch zu den Quellen.

Nach dem Zeugnis der Evangelien und der anderen apostolischen Schriften sind die Grundzüge des Christusbildes die göttliche, in der Person Christi offenbar gewordene Liebe gegen das menschliche Geschlecht, wie sie sich in der Hingabe in den Tod für die sündige Menschheit, aber auch in seiner Niedrigkeit, Demut und seinem dienenden Gehorsam äußert, sodann die Heiligkeit und Gerechtigkeit des gesamten irdischen Wandels Christi.

Bei den einzelnen Schriftstellern des Neuen Testaments tritt mehr die eine oder mehr die andere Seite stärker hervor. Dem Johannes hat die Liebe Gottes das Herz abgewonnen, die so groß war, daß er seinen eingeborenen Sohn für die verlorene Welt dahingab, und die heilige Gestalt Jesu, die von dieser göttlichen Liebe erfüllt war, das Liebesgebot als neues, göttliches Gebot den Seinen gab, und der noch im hohenpriesterlichen Gebet es von Gott erbeten hatte, daß er die Seinen mit der gleichen Liebe erfülle, mit der Gott ihn, den Sohn, geliebt hat. Im ersten Petrusbrief ist das Durchschlagende

die vorbildliche Heiligkeit und das vorbildliche Dulden Christi, wie denn Petrus in der Rede nach der Heilung des Lahmen Christus den Heiligen und Gerechten nennt (Apg. 3, 14, vgl. ähnlich 1. Joh. 2, 2; 2, 9; 3, 3). Auf den Verfasser des Hebräerbriefes hat den tiefsten Eindruck gemacht der Gehorsam Christi gegen Gott in seiner Erniedrigung als Mensch und seine Vollendung im Leiden.

Bei Paulus treten die gleichen Züge des Christusbildes, freilich in individueller Weise, zutage. Man muß allerdings, wenn man ihn verstehen will, auch die Untertöne seiner Aussagen heraushören. Auch Paulus verlangt von den Christen, in der Liebe zu wandeln, wie auch Christus sie geliebt hat und sich selbst für sie dargegeben hat als Darbringung und Opfer für Gott zum wohlgefälligen Geruch (Eph. 5, 1 f.). Was der Apostel noch im Fleische lebt, das lebt er im Glauben an den Sohn Gottes, der ihn geliebt und sich für ihn dahingegeben hat (Gal. 2, 20). Diesen Gedanken hat Paulus ausgesprochen in einer Auseinandersetzung mit der urapostolischen Verkündigung. Es schwebt ihm dabei der Gedanke vor, daß ein solches Verhalten die Erfüllung einer kardinalen Forderung des christlichen Glaubens ist, und daß eben gerade er mit seinem Verständnis der Ethik des Christentums dem Evangelium, wie er und wie die andern Apostel es verkündigen, entspreche. Ebenso in der Polemik gegen eine judenchristliche Auffassung des Evangeliums hat er das Wort geprägt: „Die Liebe Christi zwingt uns (*συνέχει ἡμᾶς*, d. h. sie hält uns in Schranken und läßt uns nicht mehr aus ihrem Banne), indem wir dies urteilen, daß Einer für Alle gestorben ist, also sind sie alle gestorben" (2. Kor. 5, 14).

Gewiß steht Gal. 2, 20 wie 2. Kor. 5, 14 der Gedanke an die im Kreuzestode Christi offenbarte Liebe im Vordergrunde. Aber man soll doch den Apostel nicht dahin verstehen wollen, als ob diese Gehorsamstat gegen Gott und dies Erlösungsleiden das Einzige an Liebeserweisung Christi sei, was der Apostel kenne und hier im Auge habe. Es steht bei solchen Aussagen die ganze große Liebesgestalt Jesu vor dem Geiste des Apostels, dessen irdisches Wirken seinen Höhepunkt in der Hingabe in den Tod erreichte. Das Individuelle in der Auffassung des Apostels tritt dann darin zutage, daß er aus Christi Selbsthingabe in den Tod und der darauf folgenden Auf-

erweckung für die Christen die Folgerung zieht, daß nun auch sie nicht mehr am Irdischen, Fleischlichen, Nationalen hängen bleiben dürfen, sondern der Geist des himmlischen Christus fortan ihr irdisches Leben beherrschen muß. Daß Paulus auch den irdischen Jesus in seiner Langmut, Freundlichkeit, Selbstlosigkeit, seinem Dienst der Gerechtigkeit und göttlichen Wahrheit, seinem alles überwindenden Tragen, also in seiner ganzen göttlichen, den Menschen bewiesenen Liebe gekannt hat, zeigt 1. Kor. 13.

Es ist aber die Liebe des Gottessohnes, von der alle Schriftsteller des Neuen Testaments Zeugnis ablegen. Aus diesem Grunde ist ihnen seine Demut und dienende Unterordnung als etwas Großes, als Gotteswille erschienen. Nicht anders Paulus. Sagt er 2. Kor. 8, 9, daß Christus, der doch reich war, um der Menschen willen arm geworden ist, oder Phil. 2, 6 ff., daß Christus, als er in Gottesgestalt war, diese abgelegt, sich entäußert, Knechtsgestalt angenommen hat, daß er Menschenbild und Menschenart angenommen, sich erniedrigt hat und gehorsam geworden ist bis zum Kreuzestode, so will auch er damit die ganze irdische Art Jesu charakterisieren, von der er danach ein konkretes Bild hat. Er kennt ihn eben auch als den Menschensohn, der nicht hatte, wohin er sein Haupt legte, und der sich an die Armen im Geist, die Trauernden, die Sanftmütigen und die nach der Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden gewendet und mit den Zöllnern zu Tische gelegen hat. Woher weiß Paulus, daß wir das Gesetz Christi erfüllen, wenn wir einer des andern Lasten tragen (Gal. 6, 2), wenn nicht aus der Lebensführung des irdischen Christus? Es liegt eine unendliche Zartheit der sittlichen und religiösen Empfindung in dem Wort des Apostels 1. Kor. 8, 13, er wolle in Ewigkeit kein Stück Fleisch essen, wenn er damit ein Ärgernis des Bruders vermeiden könne, und in dem ähnlichen Wort, daß die Starken im Glauben nicht mehr in der Liebe wandeln, wenn sie im Essen und Trinken nicht auf den schwachen Bruder Rücksicht nehmen (Röm. 14, 15). Hier spricht Paulus allerdings von dem Bruder, „für welchen Christus gestorben ist". Man könnte also wiederum die Ausrede suchen, Paulus verfolge nur einen dogmatischen Gedanken und denke lediglich an das Kreuz Christi. Aber in diesem Zusammenhang hat er einmal, Röm. 15, 1 ff.,

deutlich ausgesprochen, daß es nicht der Tod, sondern die Lebensführung Christi ist, die ihm vorschwebt. Er spricht von Christus, der nicht sich selbst zu Gefallen gelebt, sondern die zarteste Rücksicht auf menschliche Schwachheit genommen hat. Sie ist dem Apostel vorbildlich geworden, ebenso wie seine Sanftmut und Freundlichkeit (2. Kor. 10, 1), seine barmherzige Liebe (Phil. 1, 8), seine Wahrheit (2. Kor. 11, 8), sein Friede (Kol. 3, 15 f.), ja sogar seine äußere Unabhängigkeit von irdischen Dingen wie Essen und Trinken (Phil. 4, 12 ff.). Auf den gleichen Gedanken führen alle paulinischen Stellen, in denen der Apostel fordert, daß die Christen seine Nachahmer werden sollen, wie er Christi Nachahmer zu sein bestrebt ist, s. S. 327 ff.

In der Parallele zwischen Adam und Christus faßt Paulus seinen Gedanken dahin zusammen, daß, wie es durch des einen Fehltritt für alle Menschen zur Verdammung gekommen sei, so auch durch des einen Gerechtigkeitstat für alle Menschen zur Gerechtsprechung, die zum Leben führe, Röm. 5, 18. Danach versteht Paulus das ganze irdische Leben Christi als eine große Tat vollkommener Gerechtigkeit, und hier kann man höchstens sagen, daß er an das Kreuz als Höhepunkt der bewiesenen Gerechtigkeit denke. Von dem ganzen aktiven sittlichen Handeln einschließlich des Kreuzestodes ist hier die Rede. Wird im Römerbrief die Gerechtigkeit Gottes als die eigentliche Offenbarung des Evangeliums dargestellt, so ist auch dabei die sittliche Lebensführung Jesu nicht auszuschließen. Ähnlich ist das Gesamtbild von Christus, welches er 1. Kor. 1, 30 entwirft. Ist Christus uns von Gott geworden zur Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung, so wäre es eine völlig unberechtigte Verengerung, wollte man nur an das durch den Tod Christi vermittelte Heilsgut denken. Die Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligung, welche von Christus auf die Gläubigen nach Gottes Willen überfließen soll, ist auch aus der irdischen Lebensführung Christi abzuleiten.

Fordert Paulus die Korinther auf, unanstößig für Juden und Heiden zu sein und die Gemeinde Gottes, wie auch er in jedem Stücke allen zu gefallen suche (1. Kor. 10, 32), so steht auch hier die Gestalt des heiligen Jesus vor seinen Augen. Röm. 8 10 sagt

er: „Ist Christus in euch, so ist der Leib zwar tot um der Sünde willen, der Geist aber Leben um der Gerechtigkeit willen."

Sollen wir wirklich angesichts solcher Aussagen des Apostels, die leicht vermehrt werden können, urteilen, daß wir mit Paulus allein wären, wenn er sich auf Christi Geist oder den Christus in sich berufe, und daß uns fünf direkte Worte Jesu lieber wären als viele aus dem Geist und Sinn Jesu geschöpfte? Nein. Denn für die christliche Verkündigung ist es von hohem Werte zu sehen, wie sich der Geist und Sinn Jesu in seinem Apostel Gestalt verschafft hat und wie der Apostel in seiner ganzen sittlichen und apostolischen Berufsführung ein Abglanz dessen sein will, was bereits der irdische Jesus gewesen ist, und was zu werden der himmlische Christus seine Jünger durch seinen Geist befähigt.

Es ist sogar bedauerlich, daß man des öfteren in den Untersuchungen über Jesus und Paulus so wenig darauf bedacht gewesen ist, festzustellen, in welchem Maße Paulus den Sinn Christi richtig verstanden und zur Darstellung gebracht hat. Das ist das Große an dem Apostel, daß er sich in weitem Maße von der rabbinischen Beweisführung, mit der er groß geworden ist, freigemacht und direkt zu dem inneren Wert der Person Jesu hingeführt hat, ohne am äußeren Wortlaut dessen, was Jesus gesagt hat, hängen zu bleiben. Alles Christentum ist Nachfolge Christi. Diese kann aber nur üben, wer den Sinn und den Geist Christi erfaßt hat und sein Leben danach gestaltet. Diese Erkenntnis ist der Leitstern des Apostels ebenso in seiner Missionsverkündigung und seiner apostolischen Arbeit an seinen Gemeinden wie in seinem Kampfe gegen das extreme Judenchristentum gewesen.

Röm. 14, 17 ff. sagt er: „Das Reich Gottes besteht nicht in Essen und Trinken, es ist Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist. Denn wer darin Christus dient, ist Gott wohlgefällig und bewährt unter den Menschen." Der Hinweis auf die Predigt vom Reiche Gottes ist ein Fingerzeig, daß dem Apostel Jesu Verkündigung vorschwebt. Man kann sogar direkt an Luk. 17, 20 denken, wenn auch der Wortlaut dort ein anderer ist. Jedenfalls ist der Gedanke der, daß das Reich Gottes überall da ist, wo die Herzensbeschaffenheit des Menschen die richtige ist, nämlich, wenn

der Mensch ähnlich beschaffen ist, wie Christus selbst war. Spricht doch der Apostel von einem mit solchem Tun Christus geleisteten Dienst. Solches Handeln ist Nachfolge Christi. Da ist Gerechtigkeit und Friede, ja da ist auch heiliger Geist. Das ist eine Umschreibung des Inhaltes des Reiches Gottes, also der Predigt Jesu, die durchaus ins Zentrum trifft. Die Folgerung ist unausweichlich: die Predigt Jesu vom Reiche Gottes hat dem Apostel klar und deutlich vor Augen gestanden.

Mit den Galatern ist der Apostel unzufrieden gewesen. Wie das Ziel der sittlichen Lebensführung der Christen zu erreichen sei, war streitig zwischen Paulus und den Verstörern der galatischen Gemeinden. Da will der Apostel abermals die entscheidende, grundlegende Belehrung geben. Die Christen sind zur Freiheit berufen, nicht zum Gesetzesdienst. Die rechte Freiheit aber besteht darin, daß sie einander in der Liebe dienen (Gal. 5, 13 ff.). Woher weiß das der Apostel? Liegt nicht ein Gedankensprung vor, wenn sich die Freiheit gerade im Liebesdienst bewähren soll? Den Grund dieses Übergangs von einem Gedanken zum andern haben wir darin zu finden, daß dem Apostel wiederum einmal Jesu Verkündigung vorschwebt und das Leitmotiv gibt. Es ist die evangelische Überlieferung Mark. 12, 28—34 par. Dort erkennt auch der jüdische Schriftgelehrte an, daß Gottes- und Nächstenliebe die größten Gebote des Gesetzes sind und besser als alle Opfer. So zieht denn Paulus gerade im Hinblick auf falsche judenchristliche Lehrer die Folgerung im Sinne und Geiste Jesu, das ganze Gesetz werde in dem Gebot der Nächstenliebe erfüllt. Ist sie doch die selbstverständliche Ableitung aus der Gottesliebe, die hier nicht ausdrücklich erwähnt wird. Freilich stellt Paulus auch hier Dienst des Fleisches und Dienst des Geistes einander gegenüber, ein Gegensatz, den das Evangelium so nicht kennt. Aber faßt Paulus V. 22 die Frucht des Geistes dahin zusammen: sie ist Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Gütigkeit, Treue, Sanftmütigkeit, Enthaltsamkeit, so dürfte es schwer werden zu behaupten, daß nicht jede einzelne dieser christlichen Tugenden aus der Lebensführung und der sittlichen Forderung Jesu abgeleitet sei, und es ist klar, daß dies Lebensideal in der ganzen Welt vor Christus noch niemals aufgestellt worden ist.

Paulus hat es also auch nicht in seiner vorchristlichen Zeit gehabt und vertreten. Die Verkündigung Jesu hat dem Apostel diese Erkenntnis gegeben. Paulus konnte wirklich von sich sagen: „Wir haben den Sinn Christi" (1. Kor. 2, 16).

Paulus hat genau gewußt, wie der irdische Jesus war, und hat das nicht erst im Laufe seines apostolischen Wirkens vollkommen gelernt. Er wäre nicht Christ geworden, wäre nicht bereits das Bild des irdischen Jesus unauslöschlich in seine Seele gedrückt gewesen.

Stammt also die genaue Kenntnis des Lebens und der persönlichen Art Jesu beim Apostel bereits aus seiner vorchristlichen Zeit?

2. Hat Paulus Jesus gekannt?

Die Untersuchung hat von der einzigen Stelle in den paulinischen Briefen auszugehen, in der möglicherweise, je nach der Auslegung, Paulus davon spricht, daß er Christus gekannt habe, 2. Kor. 5, 16.

Die Stelle steht im Zusammenhang einer Selbstverteidigung des Apostels gegen Vorwürfe, welche Verstörer der korinthischen Gemeinde gegen seine Person erhoben haben. Sie haben dem Paulus vorgeworfen, er empfehle sich selbst, stelle also seine Person in unberechtigter Weise in den Vordergrund und sei ein überspannter Mensch. Es fehle ihm alle Nüchternheit. Man wird also vermuten dürfen, daß seine Christologie, der Anspruch der persönlichen Erfahrung Christi, der Christus in ihm, und seine Geistlehre, die den Gegnern von der Erde abzuschweben schien, ihren Anstoß erregt haben. Das bestätigt die Art der Selbstverteidigung des Apostels, welche das rechte Christusverständnis entwickelt. Alles Sarkische ist danach durch Christi Tod und Auferweckung überwunden. Der Christ muß eine neue Kreatur werden, d. h. durch den Geist bestimmt werden. Gott hat die christliche Predigt geordnet als Dienst der Versöhnung der Welt, indem er Christus zur Sünde für uns machte. Im Hintergrund scheint der Gedanke zu stehen, daß mit der Sühnung der Sünde der Welt auch die jüdische Religion überwunden ist mit ihrer Bindung an irdische und nationale Dinge.

Paulus spricht von 5, 11 an fast durchweg im Plural. V. 11–13 ist dieser Plural ein majestaticus. Von V. 14 an wird man des Paulus Freunde und Genossen in der Verkündigung des Evan-

geliums miteinschließen müssen. Paulus und die Träger seines Evangeliums werden solchen Verkündigern gegenübergestellt, welche noch auf Irdisches, Fleischliches Wert legen, also Vertretern der judaistischen Anschauung. Paulus und seine Genossen fühlen sich umfaßt und bezwungen von der großen Liebestat Christi, seiner Hingabe in den Tod, die zu dem Zwecke erfolgt ist, damit auch sie an seinem himmlischen Leben nunmehr Anteil erhalten. Das kann aber nur geschehen, wenn sie auch den Tod erleiden, also alles Irdische von ihnen abgetan wird. Denn Christus ist ja die Messiaspersönlichkeit, die Gott gesandt hat. Was an dem Christus geschieht, muß auch an den Seinen verwirklicht werden.

Das sind die Grundgedanken, von denen Paulus mit einer gewissen Berechtigung glaubt annehmen zu dürfen, daß auch die Gegner nicht wagen werden, sie abzulehnen, wenn sie auch Christi Heilswirksamkeit anders schildern würden.

Aber nun zieht Paulus von V. 16 an die Folgerung aus dem, was an Christus geschehen ist, und was doch ein Handeln Gottes an Christus gewesen ist. Und nun erst entwickelt er sein Heilsverständnis, welches ein anderes ist als das seiner Gegner. Man wird also an die Auseinandersetzung des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal. 2, 11 ff.) erinnert.

„Wir (d. h. der Apostel und seine Gesinnungsgenossen) kennen von nun an in einer durch das Fleisch bestimmten Weise niemanden mehr." Das „von nun an" meint die Zeit, seit der der Christenstand begonnen hat. Von dem Apostel selbst gilt die Aussage von der Zeit seiner Bekehrung an, und es ist seine Meinung, daß die gleiche Erfahrung jeder Christ machen muß.

Paulus spricht von einer durch das Fleisch bestimmten Kenntnis (*οἴδαμεν κατὰ σάρκα* ist eng zusammenzunehmen) und lehnt es ab, als Christ noch irgend jemand in fleischlich bestimmter Weise zu kennen. Von einem Kennen ist hier die Rede nicht nach der äußeren Beschaffenheit, sondern Paulus meint das innere, persönliche Verhältnis, die geistige Beziehung. Es kommt darauf an, wie das *κατὰ σάρκα* zu deuten ist. In diesem Zusammenhang muß es als in stillem Gegensatz zu einem *κατὰ πνεῦμα* stehend betrachtet werden. Jede andere Auffassung bleibt hinter der Schärfe des paulinischen

Gedankens zurück. Die fleischliche Bestimmtheit, von der der Apostel hier redet, ist eine auch sündliche Beschaffenheit. Es beherrscht ja doch nach V. 15 den Apostel hier der Gedanke an den für die Menschen erlittenen Sühnetod Christi. Die Sarx-Pneumalehre steht im Hintergrund. Aber der Gedanke ist V. 16 weitergegangen. Paulus spricht von einer gegenwärtigen christlichen Erkenntnis. Der Apostel spricht aus, daß er als Christ zu keinem Menschen mehr innere Beziehung habe nach seiner durch das Irdische, das Fleisch bestimmten Seinsweise. Das Irdische ist für den Apostel an den Menschen durch den Tod Christi abgetan. Die Christen sollen ja nach des Apostels Lehre durchaus durch den Geist bestimmt sein.

Nun geht er noch einen Schritt weiter und spitzt den Gedanken in eigentümlicher Weise zu: „Wenn wir auch gekannt haben in einer durch das Fleisch bestimmten Weise Christus, so kennen wir ihn jetzt nicht mehr.“ Paulus spricht mit diesen Worten von einer Kenntnis Christi in der Vergangenheit, die er für die Gegenwart ablehnt, also dem Gesagten zufolge von einer Kenntnis Christi in seiner vorchristlichen Zeit. Es ist eine alte und naheliegende Auslegung, die Worte von der vorchristlichen Messiasdogmatik des Apostels zu verstehen, also von dem fleischlich-jüdischen Messiasideal, dem er in seiner vorchristlichen Lebenszeit gehuldigt hatte. Aber dann wäre die Ausdrucksweise eine gezwungene. Das Kennen im ersten Glied spricht von einer tatsächlichen Kenntnis irdischer Personen. Da kann im zweiten Glied das „Kennen“ schwerlich von einem abstrakten Messiasideal handeln. „Christus“ ist gleichfalls als die irdische Person Christi zu verstehen. Paulus spricht dann aus, daß er zwar jetzt nicht mehr, wohl aber, ehe er Christ wurde, Christus in einer durch das Fleisch bestimmten Weise gekannt habe. Das muß natürlich nun auch verstanden werden: „in einer durch mein irdisches, sündlich bestimmtes, mich zum Verfolger Christi machendes Fleisch.“ Er hat Christus, ehe er Christ wurde, in einer durch irdische Dinge, sein Judentum, bedingten Weise gekannt. Nunmehr kennt er ihn nur in einer durch den Geist bestimmten Weise, während seine Gegner das Irdische, Nationale, jüdisch Bestimmte an Christus noch nicht abgetan haben, Christus also von ihnen nicht in seinem pneumatischen Sein erkannt wird.

Die zweite Hälfte des 16. Verses biegt von dem Gedanken sowohl von 16a wie dem Vorhergehenden ab. Von ungefähr hat aber Paulus den Hinweis auf seine vorchristliche Erkenntnis Christi schwerlich der Stelle eingefügt. Daher darf die Vermutung ausgesprochen werden, daß er auf einen weiteren Vorwurf der Gegner eingeht und denselben kurz abweist, wie er das ja auch Gal. 5, 11 oder Röm. 3, 8 sehr kurz und summarisch tut. Sie haben ausgesprochen, daß Paulus selbst einst nichts von dem Christus habe wissen wollen, wie er ihn als Christ verkündige, weil er einst gerade daran Anstoß genommen habe, daß Jesus jüdischen Ansprüchen und jüdisch-messianischen Hoffnungen entgegengetreten sei. Er sei selbst ein eifriger Jude gewesen, der dem Judentum durch Christus nichts habe abbrechen lassen wollen.

Die Ausdrucksweise des Apostels ist allerdings sehr prägnant. Aber das bleibt sie, wie immer man auslegen möge. Hat doch Paulus auch andere prägnante Ausdrücke über Christus geprägt, die den Auslegern Schwierigkeiten machen, wie die Frage, ob denn Christus Sündendiener sei (Gal. 2, 17) oder (Röm. 15, 8) Christus Diener der Beschneidung.

Die Stelle ist nach der vorgetragenen Auslegung allerdings dahin zu verstehen, daß Paulus den irdischen Jesus gekannt und in Gegensatz zu ihm gestanden hat. Aber sie gibt keinerlei Anhalt festzustellen, wie weit dies „Kennen" ging, ob es ein oberflächliches, gelegentliches, ein Sehen ohne die rechte Berührung war, oder ob dahinter viel mehr steht. Es ist die Möglichkeit ins Auge zu fassen, daß Paulus bereits in seiner vorchristlichen Zeit, gerade weil er sich als Pharisäerschüler in starkem Gegensatz zu Jesu Predigt stehend fühlte, in seinem Haß von dieser Person soviel wie möglich zu erfahren getrachtet hat, um sie vernichten zu helfen.

Dies ist die Anschauung, welche im folgenden entwickelt werden soll.

Wir besitzen in der Apostelgeschichte zwei Reden des Paulus, in denen er Angaben über seine Jugendzeit macht, 22, 1 ff., gelegentlich seiner Gefangennahme in Jerusalem, und 26, 2 ff. vor dem König Agrippa. Ziemlich allgemein werden heute die Partien der Apostelgeschichte, in denen diese Reden überliefert sind, und die Reden selbst als dem Reisetagebuch des Lukas entnommen betrachtet.

Lukas befand sich damals in Jerusalem in der Begleitung des Paulus. Mag die Form der Reden auf Lukas zurückzuführen sein, ihren Inhalt darf man als Wiedergabe des damals von Paulus Gesagten ansehen. Hier ist historischer Skeptizismus, wie er so oft dem Neuen Testament und insbesondere der Apostelgeschichte gegenüber geübt wird, nicht am Platze Die Apostelgeschichte ist in diesen Partien eine Quelle ersten Ranges. Allgemein wird ja doch als geschichtlich anerkannt, was sie von Paulus in diesen Kapiteln berichtet, daß Tarsus seine Heimat, der Apostel dort geboren sei, und daß bereits seine Eltern das römische Bürgerrecht besessen haben.

22, 3 erzählt Paulus: „Ich bin ein jüdischer Mann, geboren in Tarsus in Cilicien, erzogen in dieser Stadt (Jerusalem), zu den Füßen des Gamaliel,[1]) unterrichtet in der Strenge des väterlichen Gesetzes, und war ein Eiferer Gottes, wie ihr heute alle seid. Der ich diesen Weg verfolgt habe bis zum Tode, indem ich band und ins Gefängnis überlieferte Männer und Weiber, wie mir auch der Hohepriester bezeugt und der ganze Hohe Rat." Ganz ähnlich 26, 4 ff.: „Mein Leben von Jugend an, wie es von Anfang an verlaufen ist in meinem Volk und in Jerusalem *(βίωσιν . . . τὴν ἀπ' ἀρχῆς γενομένην ἐν τῷ ἔθνει μου ἔν τε Ἱεροσολύμοις)* kennen alle Juden, da sie mich von früher, von Anfang an kennen *(προγιγνώσκοντές με ἄνωθεν)*, wenn sie es bezeugen wollen, daß ich gemäß der strengsten Sekte unseres Glaubens als Pharisäer gelebt habe." Zum Überfluß sei auch des Paulus eigene Aussage über seine vorchristliche Lebenszeit, Gal. 2, 13. 14 im Wortlaut zitiert: „Ihr habt gehört von meinem einstigen Wandel im Judentum, daß ich über die Maße verfolgt habe die Gemeinde Gottes und sie verstört habe, und ich habe übertroffen im Judentum viele Altersgenossen in meinem Volk, indem ich ein übermäßiger Eiferer war für meine väterlichen Überlieferungen." Alle drei Aussagen sind inhaltlich durchaus verwandt und gleichartig, ja es klingen sogar einige im Galaterbrief von Paulus gebrauchte Worte (Apg. 22, 3 f.) an, ein Beweis für die Treue der Überlieferung des Lukas, *ζηλωτὴς*

[1]) Gamaliel der Erste oder der Ältere, wie er im Unterschiede von Gamaliel II. genannt wird. Über ihn s. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, II. Bd., 4. Aufl., S. 429 ff.

ὑπάρχων Gal. 2, 14 = *ζηλωτὴς ὑπάρχων* Apg. 22, 3, *τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων* Gal. 2, 14 = *τοῦ πατρῴου νόμου* Apg. 22, 3, *ἐδίωκον* Gal. 2, 13 = *ἐδίωξα* Apg. 22, 4.

Den beiden Reden der Apostelgeschichte ist zu entnehmen, daß Paulus zwar in Tarsus geboren worden, aber frühzeitig nach Jerusalem gekommen ist, um dort erzogen zu werden. In welchem Lebensalter das geschehen ist, sagt Paulus nicht direkt. Aber in der ersten Rede schickt er dem „zu den Füßen des Gamaliel unterrichtet" das „erzogen in dieser Stadt" voraus. Daraus darf geschlossen werden, daß er in Jerusalem gewesen ist, bevor der rabbinische Unterricht begonnen hat. Daß dies tatsächlich der Fall gewesen ist, zeigt die Rede vor Agrippa noch deutlicher. Denn hier begnügt sich Paulus nicht damit, zu sagen, er habe von Jugend an in Jerusalem gelebt, sondern er verdeutlicht noch, von Anfang an sei sein Leben in seinem Volke (im Gegensatz zur Diaspora) und in Jerusalem verlaufen. Er beruft sich darauf, daß das alle Juden in Jerusalem bezeugen könnten, wenn sie wollten. Sie kennten ihn ja von Kindesbeinen an *(ἄνωθεν)*.

Im Vorübergehen sei hier nur darauf verwiesen, daß damit alle Hypothesen zusammenfallen, welche von starken hellenistischen Einflüssen sprechen, die Paulus schon in seiner Vaterstadt Tarsus erfahren habe, bevor er nach Jerusalem kam. Paulus sagt selbst, daß er als kleiner Knabe nach Jerusalem gekommen und in Jerusalem unter den Augen der dortigen Bevölkerung aufgewachsen sei. Ferienreisen während seines Studiums in Jerusalem nach seiner Heimatstadt Tarsus kommen ja wohl nicht in Betracht. Daß er aber zwischendurch auch wieder in seiner Vaterstadt gelebt habe, sagt er eben nicht. Paulus hatte Verwandte in Jerusalem, Apg. 23, 16, eine Schwester von ihm war dort verheiratet, in deren Hause er wohl lebte. Er scheint von Jugend an bis zu der Zeit, in der er als Verfolger der Christengemeinde auftrat, in Jerusalem gelebt zu haben. Verfolger aber ist er geworden, als er noch Pharisäerschüler war. Gal. 2, 14 spricht er von „Altersgenossen" *(συνηλικιώτας)*, die er im Verfolgungseifer übertroffen habe. Das haben wir wohl auf seine Kollegen in der Rabbinenschule zu deuten. Apg. 7, 58 heißt er ausdrücklich „Jüngling" *(νεανίας)*, und das Kleiderbewachen

bei der Steinigung des Stephanus, welches Apg. 7, 58 und Paulus selbst 22, 20 erwähnt, ist ja auch eine Aufgabe der Jüngeren.

J. Machen[1]) kommt zu einem etwas anderen Ergebnis. Es könne nicht festgestellt werden, in welchem Lebensalter Paulus nach Jerusalem gekommen sei. Die Worte „erzogen in dieser Stadt", Apg. 22, 3, könnten den Anschein erwecken, daß Paulus in früher Kindheit nach Jerusalem kam. In diesem Falle würde sein Geburtsort von geringer Bedeutung für seine Vorbereitung zu seinem Lebenswerk sein, und alle die sorgfältigen Untersuchungen über Tarsus, insofern sie beabsichtigten, auf die Umgebung des Apostels in den Jahren seiner Ausbildung Licht zu werfen, würden wertlos sein. Aber das griechische Wort „erzogen" könnte bildlich gebraucht sein, in etwas biegsamer Bedeutung. Daher bleibe es vollständig möglich, daß der jerusalemische Aufenthalt des Paulus nicht in der Kindheit, sondern in früher Jugend begonnen habe. Aber auch nach dem Beginn der jerusalemischen Studien des Paulus brauche seine Verbindung mit Tarsus nicht abgebrochen gewesen zu sein. Die Entfernung zwischen den beiden Städten sei zwar beträchtlich, aber Reisen in jenen Tagen seien sicher und leicht gewesen. Eine Periode des Aufenthaltes in Jerusalem könne man abgelöst denken durch einen langen Aufenthalt in Tarsus (by a long residence at Tarsus).

Im Text steht davon nichts. Will Machen das annehmen, so muß man es ihm selbst überlassen. Der ältere Paulus ist mehrfach zu Lande von Syrien über Tarsus nach Kleinasien gereist. In den Wintermonaten war der Taurus schwer passierbar. Machen läßt auch Apg. 26, 1 ff. außer Betracht, wo Paulus deutlicher sagt, daß er in seiner Kindheit nach Jerusalem gekommen ist. Warum das „Erziehen", Apg. 22, 3, bildlich und in etwas biegsamer Bedeutung gebraucht sein soll, vermag ich auch nicht einzusehen, um so weniger, als dem Partizipium *ἀνατεθραμμένος* unmittelbar folgt *παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιὴλ πεπαιδευμένος*.

Es ist daran festzuhalten, daß Paulus seine Jugendzeit in Jerusalem zugebracht hat. Er ist Schüler des älteren Gamaliel, des Zeitgenossen Jesu gewesen. Zur Zeit der Steinigung des

[1]) The Origin of Pauls Religion, 1923, S. 52 ff.

Stephanus weilte er noch in Jerusalem. Das alles sind Angaben, welche uns die Apostelgeschichte macht. Es ist mir nicht bekannt, daß in der heute herrschenden Theologie die Überlieferung der Apostelgeschichte bezweifelt werde, daß die Bekehrung des Paulus im Zusammenhang mit der an die Steinigung des Stephanus anschließenden Christenverfolgung geschehen sei. Besteht dann aber ein Grund, zu bezweifeln, daß Paulus überhaupt innerhalb der jerusalemischen Judenschaft groß geworden ist, wie die verglichen mit Kap. 7. 8 noch bessere Quellenüberlieferung Apg. 22 und 26 bezeugt?

Das ist geschehen im Anschluß an eine Bemerkung von Th. Mommsen[1]) von Bousset[2]) und Heitmüller[3]). Sie behaupten, der Apostel sei nicht von Jerusalem ausgegangen, unter Berufung auf Gal. 1, 22 f, wo Paulus ausspricht, er sei in den Zeiten vor dem Apostelkonzil persönlich den christlichen Gemeinden von Judäa *(ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας)* unbekannt gewesen. Diese hätten nur gehört, daß, der sie einst verfolgt habe, jetzt den Glauben verkündige, den er einst verstörte, und sie hätten Gott um seinetwillen gepriesen. Man stützt sich also auf den Ausdruck Judäa und schließt in denselben die Hauptstadt Jerusalem mit ein.

Diese Auffassung kann nicht als wahrscheinlich betrachtet werden. Sie ist auch nicht auf einem exegetischen Ast gewachsen, sondern auf einem dogmatischen. Alle diejenigen, welche Paulus und seine Verkündigung aus dem Hellenismus glauben erklären zu müssen, stoßen hart an den Stein der neutestamentlichen Überlieferung betreffend die Jugend und Bekehrung des Apostels.

Gewisse Schwierigkeiten liegen allerdings vor. Judäa *kann* die Provinz mit Einschluß der Hauptstadt bezeichnen, wie das 1. Thess. 2, 14 der Fall ist. Aber Paulus kann auch speziell an die Gemeinden Judäas mit Ausschluß der jerusalemischen Gemeinden denken. Mark. 3, 7. 8 wird nach Judäa noch ausdrücklich Jerusalem genannt. Apg. 15, 23 wird nach Antiochien Syrien genannt. Es kommt auf den Zusammenhang an. Dieser führt aber Gal. 1, 22 gerade darauf, daß Paulus die Provinz von der Hauptstadt unter-

[1]) Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, II, 1901, S. 85.
[2]) Kyrios Christos S. 92.
[3]) Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, XIII, 1912, S. 327.

scheidet. Denn es geht der Bericht voraus, daß sich Paulus fünfzehn Tage in Jerusalem aufgehalten habe. Wenn er auch dort nur Kephas zu besuchen die Absicht gehabt hat, und wenn er auch erzählt, er habe von den Aposteln niemand außer Jakobus, dem Bruder des Herrn, gesehen, so ist es doch ausgeschlossen, ihn so zu verstehen, als sei er mit niemand sonst von der jerusalemischen Gemeinde in Verkehr getreten. Wendt z. d. St. hat ganz recht, den fünfzehntägigen Verkehr mit Petrus kann man sich nicht als einen „heimlichen" denken. Es entzieht sich der geschichtlichen Kenntnis, welches der Grund war, warum er damals mit keinem der anderen Apostel persönliche Beziehung gesucht hat — es läßt sich mancherlei vermuten — aber es kam dem Apostel hier nur darauf an, autoritative Persönlichkeiten zu nennen, von denen er Evangelium hätte lernen können. Daß er mit anderen Gliedern der jerusalemischen Gemeinde verkehrt hat, schließt er nicht aus. Ja, daß das geschehen ist, ist geradezu das Naturgemäße. Daher schrieb er V. 22 Judäa, da er nicht sagen konnte und wollte, er sei damals der jerusalemischen Gemeinde unbekannt gewesen.

Gal. 1, 13. 14, vgl. 1. Kor. 15, 9 sind auch heranzuziehen. Mag dort auch nicht die Stadt genannt sein, in welcher er als Verfolger der christlichen Gemeinde aufgetreten ist, so kann nach den besprochenen Stellen der Apostelgeschichte kein Zweifel sein, daß er von Jerusalem spricht. Bei dieser Verfolgung ist er eben auch den Gliedern der Gemeinde von Jerusalem, soweit sie die Stadt nicht verlassen hatten, bekannt geworden. Apg. 8, 1 überliefert auch ausdrücklich, daß am Tage der Steinigung des Stephanus eine große Verfolgung über die Gemeinde von Jerusalem hereingebrochen sei und die Glieder derselben sich in die Gebiete von Judäa — wiederum Unterscheidung von Jerusalem und Judäa — und Samaria zerstreut hätten. Paulus ist in die Häuser der Christen in Jerusalem eingedrungen und hat Männer und Weiber fortgeschleppt und ins Gefängnis überliefert. Auch Apg. 26, 10 ff spricht Paulus von seiner Verfolgung vieler Glieder der Gemeinde von Jerusalem. Sagt er dort (vgl. 22, 2) er habe sie in allen Synagogen und oftmals der Bestrafung zugeführt, so meint er offenbar die Synagogen von Jerusalem. Bei den „auswärtigen Städten", bis in welche er

damals die Verfolgung ausgedehnt hat, braucht man nicht an die judäischen Städte zu denken. Wird doch V. 12 Damaskus erwähnt.

Paulus ist danach in der Zeit, in die seine Bekehrung fällt, der jerusalemischen Gemeinde bekannt gewesen. Den eifrigen Verfolger haben die Glieder der christlichen Gemeinde gekannt. Auch bei seinem Besuch in Jerusalem drei Jahre nach seiner Bekehrung ist er in Beziehung zu Gliedern der jerusalemischen Gemeinde getreten.

Dies Ergebnis kann durch eine gewisse Unsicherheit hinsichtlich des Verlaufs der ersten Jahre nach der Bekehrung des Apostels, in welche uns die Berichte der Apostelgeschichte versetzen, nicht umgestoßen werden. Den festen Rahmen jener geschichtlichen Ereignisse müssen uns des Apostels eigene Angaben, Gal. 1 und 2, liefern. Paulus hat zwar im Galaterbrief leider vieles, worüber wir mehr zu hören wünschten, sehr summarisch erzählt. Seine Berichte können von anderer Seite her starke Ergänzungen erfahren. Aber gerade die Jerusalemreisen, welche er nach seiner Bekehrung gemacht hat, mußte er entsprechend dem Zwecke seiner Selbstverteidigung vor den Galatern vollzählig anführen. Er sagt Gal. 1, 17 ganz direkt, daß er im unmittelbaren Anschluß an seine Bekehrung nicht nach Jerusalem zu den älteren Aposteln gereist sei. Führt er sodann, 1, 18 und 2, 1, zwei Jerusalemreisen mit „hierauf" *(ἔπειτα)* ein, so kann er nur so verstanden werden, daß er drei Jahre nach seiner Bekehrung als Christ zum ersten Male wieder nach Jerusalem gekommen sei und daß zwischen dieser Jerusalemreise und der folgenden zum sogenannten Apostelkonzil ein Zeitraum von vierzehn Jahren lag.

Dem widerspricht die Apostelgeschichte. 9, 26 ff. erzählt sie, freilich ohne Zeitangabe, daß Paulus nach seiner Flucht aus Damaskus nach Jerusalem gereist sei und versucht habe, mit den Jüngern in Verkehr zu treten. Diese fürchteten sich vor ihm, Barnabas aber führte ihn bei den Aposteln ein und berichtete von seiner Bekehrung und seiner christlichen Predigt in Damaskus. Daraufhin habe Paulus innerhalb und außerhalb Jerusalems Evangelium verkündigt und mit den Hellenisten disputiert. Infolge eines Anschlags auf sein Leben hätten ihn die Brüder nach Cäsarea geleitet und nach Tarsus entsandt.

Auch in der vorhin als gute historische Quelle benutzten Rede des Apostels, Apg. 22, 17 ff. berichtet Paulus, und zwar hier in

direktem Anschluß an die Erzählung von seiner Bekehrung, er sei „nach Jerusalem zurückgekehrt", habe dort im Tempel gebetet und in einer Entzückung vom himmlischen Christus die Weisung empfangen, eilend Jerusalem zu verlassen, weil die Christen seine christliche Predigt nicht annehmen würden. Paulus bestätigt das unter Hinweis auf seine Verfolgung der Christen und sein Verhalten bei der Steinigung des Stephanus und erhält hierauf die Weisung: „Gehe hin, denn ich werde dich in die Ferne zu den Heiden senden."

Man kann diesen Bericht in der Rede des Apostels mit der Jerusalemreise (Gal. 1, 18) identifizieren. Aber dann bleiben doch ungelöste Fragen. Man hat doch den Eindruck, als ob Paulus von einer baldigen Rückkehr von Damaskus nach Jerusalem spreche, als die Schrecken der Christenverfolgung nach dem Tode des Stephanus noch in frischer Erinnerung waren, und nicht drei Jahre inzwischen vergangen waren. Auch stimmt diese ganze Erzählung, einschließlich des Hinweises auf die Sendung des Paulus zu den Heiden, nicht mit der Motivierung seines ersten Besuches in Jerusalem, Gal. 1, 18, wo er eben Petrus aufgesucht hat, um mit ihm zu verhandeln.

Ebenso bietet sich Apg 9, 26 ff ungezwungen nur als Bericht von einem baldigen Besuch des Paulus in Jerusalem, nachdem er Christ geworden war. Die Person des Barnabas hat Gal. 1, 18 keinen Raum. Barnabas hat ihn nach 9, 27 zu den Aposteln gebracht, was Gal. 1, 18 ausgeschlossen ist. Ferner geht die Schilderung der damaligen Wirksamkeit des Paulus in Jerusalem über Gal. 1, 18 hinaus. Zu einer Nachstellung gegen das Leben des Apostels gibt, was Gal. 1, 18 erzählt wird, keine Veranlassung. Nur das stimmt wieder überein, daß Paulus nach seinem ersten jerusalemischen Aufenthalt, der seiner Bekehrung folgte, nach Tarsus gezogen ist.

Es kann nicht meine Aufgabe sein, den Versuch zu machen, Richtiges und Unrichtiges oder Ergänzungsbedürftiges in diesen Berichten nachzuweisen, oder etwa zu zeigen, daß Lukas Apg. 9, 26ff. einem ungenauen Quellenbericht gefolgt ist und die Darstellung 9, 26ff. auf seine Wiedergabe der Rede des Paulus 22, 17 ff. eingewirkt habe. Für meine Untersuchung verändert sich das Ergebnis nicht, auch wenn die beiden Erzählungen der Apostelgeschichte ganz beiseite

gestellt werden müssen. Denn auf eine Jerusalemreise mehr oder auf etwas größere oder geringere Bekanntschaft des Paulus mit der jerusalemischen Gemeinde in den Jahren, welche auf seine Bekehrung folgten, oder auf eine damalige nicht ganz kurze Wirksamkeit des Paulus in Jerusalem kommt nicht viel an. Hier liegt für mich nicht der Hebel, wo ich einzusetzen gedenke. Ich gehe auch nicht auf die Schwierigkeit ein, welche in dem Bericht Apg. 11, 30; 12, 25 von der Überbringung der antiocheniſchen Kollekte nach Jerusalem durch Paulus und Barnabas liegt.

Paulus hat sich mit ganz besonderem Eifer, mehr als die meisten seiner Altersgenossen, der Verfolgung der Christen gewidmet, weil er ein ganz besonders eifriger Anhänger der pharisäischen Partei war. Hat er aber seine ganze Jugendzeit in Jerusalem zugebracht, so hat er in Jerusalem während der öffentlichen Wirksamkeit Jesu gelebt. Jesus ist während der zwei bis drei Jahre seines Berufswirkens öfters und auch längere Zeit in Jerusalem gewesen. Ein großer Teil des Wirkens Jesu aber, sowohl in Galiläa wie in Jerusalem, ist Auseinandersetzung mit der Religion der Schriftgelehrten und Pharisäer gewesen. Auch die Streitverhandlungen, die in Galiläa geführt worden sind, sind selbstverständlich zur Kenntnis der Zentrale in Jerusalem gebracht worden. Denn nur am Sitz des Hohen Rates, der obersten geistlichen Behörde, konnte die Entscheidung über Zulässigkeit oder Ablehnung der prophetischen und messianischen Verkündigung Jesu erfolgen. Nur dort konnten auch die Maßnahmen getroffen werden, welche man Jesus gegenüber für notwendig hielt. Die oberste geistliche Behörde in Jerusalem hatte also ein dringendes Interesse daran, von Jesu öffentlichem Auftreten an sich ein genaues Bild seines Wirkens zu verschaffen, da sofort in seiner Verkündigung von den Schriftgelehrten und Pharisäern eine antijüdische Tendenz erkannt worden ist. Diese haben von Anfang an Mißtrauen gegen ihn gehegt und ihn umlauert und beobachtet.

Unsere Evangelien legen Zeugnis davon ab, in wie hohem Maße sich die jüdischen Oberen um das Auftreten des Täufers gekümmert haben. Johannes aber wollte nur Wegbereiter des Messias sein. Wieviel mehr werden sie, wenn die Evangelien auch nicht

von direkten Abordnungen des Hohen Rates an Jesus berichten, geprüft haben, wie es um die messianischen Ansprüche Jesu stehe.

Durchmustern wir die Evangelien daraufhin, was für Stoffe sie überliefern als Zeugnisse der Auseinandersetzung der geistlichen Obrigkeit des Volkes und besonders der Schriftgelehrten und Pharisäer mit Jesu Verkündigung.

Ich beginne mit der Markusüberlieferung. Charakteristisch für sie ist, daß sofort nach dem im ersten Kapitel enthaltenen Bilde von dem ersten Tage des Auftretens Jesu in Kapernaum (1, 21—36) ein Abschnitt folgt, in dem der Beginn der Feindschaft der geistlichen Führer des Volkes geschildert wird. Hier liegt eine offensichtliche schriftstellerische Anordnung des Stoffes vor, welche aber, wie allgemein angenommen wird, den geschichtlichen Verlauf nicht unzutreffend wiedergibt. 2, 1—12, Heilung des Gelähmten, sitzen Schriftgelehrte dabei und erheben in ihren Gedanken gegen Jesus den Vorwurf auf Gotteslästerung, und Jesus antwortet auf denselben, indem er die Würde des Menschensohnes in Anspruch nimmt, also messianischen Anspruch erhebt. 2, 13—17, Berufung des Levi mit anschließendem Gastmahl, beanstanden „die Schriftgelehrten und Pharisäer", daß Jesus mit Sündern und Zöllnern esse, Jesus aber, wiederum mit kaum verhülltem messianischem Anspruch, erklärt, er sei gekommen, nicht die Gerechten, sondern die Sünder zu rufen. Die folgende Erzählung, 2, 18—22, handelt von dem Fasten der Johannesjünger und der Jünger der Pharisäer. Jesus verteidigt die freiere Praxis seiner Jünger durch den Hinweis auf die gegenwärtige messianische Zeit. Die beiden folgenden Erzählungen, 2, 23—28 das Ährenraufen und 3, 1—6, Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand, sind Sabbatübertretungen Jesu, die dieser aus dem Bewußtsein seiner messianischen Würde heraus rechtfertigt. Die Schlußbemerkung des Evangelisten, 3, 6, wonach die Pharisäer in Gemeinschaft mit den Herodianern den Beschluß gefaßt hätten, Jesus zu töten, verrät deutlich, und das will der Evangelist zum Ausdruck bringen, daß sofort nach Jesu öffentlichem Auftreten die erbitterte Feindschaft der geistlichen Volksoberen gegen Jesus begonnen habe, und zwar, weil Jesus ein dem jüdischen widersprechendes Messiasideal vertrat.

Man scheint sofort nach Jerusalem Bericht erstattet zu haben. 3, 22 hören wir von Schriftgelehrten, die von Jerusalem herabgekommen seien. Sie erheben gegen Jesus den Vorwurf, er sei von Beelzebul besessen und treibe in seiner Kraft die Dämonen aus. Sie sehen sich bereits gezwungen, Einfluß auf das Volk zu nehmen, damit Jesus durch seine Lehr- und Heiltätigkeit nicht das Volk ihrer Autorität entfremde. 7, 1 ff., vgl. Luk. 11, 37 ff., wird uns wieder ein anschauliches Bild dargeboten. Es versammeln sich um Jesus die Pharisäer und einige der Schriftgelehrten, die von Jerusalem gekommen waren. Sie haben beobachtet, daß die Jünger Jesu vor den Mahlzeiten die vorgeschriebenen Waschungen nicht einhalten. Da stellen sie Jesus zur Rede, warum er seinen Jüngern die Übertretung der „Überlieferung der Ältesten" gestatte. Jesus setzt sich mit ihnen auseinander und ruft V. 14 das Volk herbei, um in aller Öffentlichkeit anschließend an die Verhandlung mit den Pharisäern ethische Gedanken zu entwickeln, welche sich mit den Grundgedanken der Bergpredigt decken.

8, 11 suchen ihn die Pharisäer auf, führen mit ihm eine Disputation herbei und verlangen ein Zeichen vom Himmel. 9, 14 findet Jesus beim Herabsteigen vom Verklärungsberge die Jünger verwickelt in eine Erörterung mit den Schriftgelehrten. 10, 1 ff. treten die Pharisäer an Jesus heran und fordern ihn auf, zur Frage nach der Ehescheidung Stellung zu nehmen.

Eine Reihe von Streitverhandlungen werden sodann aus der Zeit nach Jesu Einzug in Jerusalem berichtet. 11, 15 ff., Tempelreinigung, gegen welche Hohepriester und Schriftgelehrte Protest erheben. Sie beschließen, Jesus zu töten. 11, 27 ff. treten im Tempel die Hohenpriester, die Schriftgelehrten und die Presbyter, also eine offizielle Abordnung des Hohen Rates, an Jesus heran und stellen ihm die Frage nach seiner Vollmacht. Hier schließt Matth. 21, 28 ff. das Gleichnis von den zwei ungleichen Söhnen an. In diesem Zusammenhang sind weitere Gleichnisse Jesu überliefert, welche gegen die Hierarchen gesprochen sind, Mark. 12, 1 ff., das Gleichnis vom Weinberg und den ungetreuen Arbeitern, und Matth. 22, 1 ff. das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg. Im Anschluß an das letztere berichtet Matth. 22, 15 ff., die Pharisäer seien hingegangen

und hätten den Beschluß gefaßt, ihn durch verfängliche Fragen zu Fall zu bringen. So stellen sie ihm die Frage nach dem Zinsgroschen. Die Sadduzäer werden Matth. 22, 23 ff. entwaffnet in der Auferstehungsfrage. Den Pharisäern kommt zu Ohren, wie er die Sadduzäer abgeführt hatte. Sie machen einen neuen Vorstoß gegen Jesus (Matth. 22, 34 ff.) und schicken einen Gesetzeslehrer gegen ihn vor, der an Jesus die Frage nach dem größten Gebot stellen muß. Hier schließt (Luk. 10, 30 ff.) das Gleichnis vom barmherzigen Samariter an. Das Matthäusevangelium berichtet im Anschluß an die Frage nach dem größten Gebot, 22, 41 ff., daß Jesus, als die Pharisäer versammelt waren, nun seinerseits an sie die Frage nach der Davidsohnschaft des Messias gerichtet habe, während nach Mark. 12 35 ff. Jesus die Frage im Tempel an das Volk gerichtet hat, mit welchem Rechte die Schriftgelehrten behaupten, der Christus komme als der Sohn Davids. Das Matthäusevangelium betrachtet diese ganzen Auseinandersetzungen als eine gewisse Einheit und schließt sie mit dem Wort ab (22, 46), es habe Jesus niemand ein Wort antworten können, und es habe auch von jenem Tage an niemand mehr gewagt, eine Frage an ihn zu richten. Mark. 12, 38 ff. warnt Jesus vor den Schriftgelehrten. An dieser Stelle bringt das Matthäusevangelium aus der Redenquelle die große Rede mit den sieben Wehe gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer, Kap. 23. Es herrscht die Vorstellung, daß sehr ausführliche Auseinandersetzungen in jenen letzten Tagen zwischen Jesus und den Obersten des Volkes stattgefunden haben. In Analogie zu der sonstigen Berichterstattung unserer Evangelien ist auch anzunehmen, daß in der evangelischen Überlieferung nur ein Teil dieser Streitverhandlungen erhalten geblieben ist.

In der Redenüberlieferung ist die erste große Rede, die Bergpredigt, in ihrem Grundstock eine Darstellung der neuen Ethik des Gottesreiches an der Hand von typischen Beispielen, und zwar in Auseinandersetzung mit der Ethik der Schriftgelehrten und Pharisäer. Die sechs Beispiele, an denen Jesus seine Forderungen veranschaulicht, Matth. 5, 21—48, werden durch das Wort eingeleitet: „Wenn nicht eure Gerechtigkeit besser ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Gottesreich eingehen." Ebenso ist

Antwort auf Vorwürfe, welche von seiten der damaligen Vertreter der jüdischen Frömmigkeit bereits gegen Jesus erhoben haben, das Wort: „Wähnet nicht, daß ich gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen." Matth. 6, 1—18 stellt Jesus den jüdischen Frömmigkeitsübungen des Almosengebens, des Betens und des Fastens, wie sie insbesondere die Pharisäer vertraten, die rechte Übung gegenüber. Auch 7, 1 ff. enthalten Polemik gegen das hochmütige pharisäische Richten, und die goldene Regel 7, 12 gibt eine Zusammenfassung der ethischen Forderung des Alten Testaments im Sinne des Evangeliums. Nicht minder ist der Epilog der Bergpredigt (Matth. 7, 13—23) gegen die pharisäische Frömmigkeit gerichtet. Diese ganze Rede wird aber eingeleitet durch die Seligpreisungen, welchen ein Reich-Gottes-Ideal zugrunde liegt, das in vollem Gegensatz zur Reich-Gottes-Erwartung der Pharisäer und Schriftgelehrten steht.

Es ist ganz selbstverständlich, daß die in dieser Rede Jesu ausgesprochenen Gedanken zur Kenntnis derer gekommen sind, gegen welche Jesus sich mit seiner Verkündigung gewendet hat. Diese Rede ist die größte und umfassendste Auseinandersetzung Jesu nicht nur mit der Ethik, sondern auch mit der Religion des Judentums. Ist doch Matth. 7, 28 f. berichtet, daß sogar die ungebildeten Volksmassen den Unterschied seiner Lehre von der des zeitgenössischen Judentums empfunden haben. Die messianische Rede Matth. 11 enthält nicht nur eine stillschweigende Gegenüberstellung der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu gegen die zeitgenössisch-jüdische, sondern V. 16 ff. direkte Antwort auch auf Vorwürfe, welche von pharisäischer Seite gegen Jesus erhoben worden sind. V. 25—30 aber sind wieder eine grundlegende Schilderung seines Heilandsbewußtseins, welches auf das stärkste von der pharisäischen Erwartung abweicht. Die Bedeutsamkeit der Verhandlung Jesu mit den Pharisäern über die Beelzebul-Beschuldigung wie auch die Zeichenforderung der Schriftgelehrten tritt in der Redenquelle Matth. 12, 22 ff. und 12, 38 ff. deutlich zutage. Von der Rede Matth. 23 gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer ist bereits gehandelt worden. Auch das Gerichtsgemälde (Matth. 25, 31 ff.) hat eine Spitze gegen die pharisäische Ethik.

Dem geschilderten Bild fügen die Redenquellen und die Sonderüberlieferung des Lukas weitere Züge ein. Luk. 7, 36 ff. wird von einem Gastmahl im Hause des Pharisäers Simon berichtet und dem durch die Salbung der Sünderin veranlaßten Gespräch Jesu mit seinem Gastgeber. 11, 53 f. bedrängen die Schriftgelehrten und Pharisäer Jesus stark mit Fragen über viele Dinge, von dem Bestreben geleitet, ihn durch Äußerungen zu fangen. 13, 6 ff., das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum richtet sich gegen die Führer des Volkes. Die Heilung der kontrakten Frau (13, 13 ff.) ist eine Sabbatheilung. 13, 31 ff. fordern die Pharisäer Jesus auf, das Land zu verlassen, angeblich wegen Nachstellungen des Herodes gegen seine Person. Im Anschluß daran bringt 13, 34 f. das Wort über Jerusalem und seine Kinder, die sich von ihm nicht haben retten lassen wollen. 14, 1 ff. folgt die Heilung des Wassersüchtigen im Hause eines Obersten der Pharisäer, und daran schließen sich weitere Reden gegen die pharisäische Frömmigkeitsübung an. Das ganze 15. Kapitel ist wieder gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten gerichtet, welche darüber murren, daß er die Sünder annimmt und mit ihnen ißt. Jesus verteidigt sein Heilandswirken und straft die Gegner mit den drei Gleichnissen vom verlorenen Schaf, dem verlorenen Groschen und dem verlorenen Sohn. Das Gleichnis vom ungetreuen Haushalter (Luk. 16, 1 ff.) erregt die Pharisäer so, daß sie Jesus verspotten. Das Gleichnis vom reichen Manne und armen Lazarus hat eine Spitze gegen die pharisäische Frömmigkeit. So sind es weite Partien in der großen Einschaltung des Lukas, welche eine antipharisäische Tendenz enthalten. 17, 20 fragt ein Pharisäer Jesus nach dem Zeitpunkt des Eintretens des Reiches Gottes, woran eine eschatologische Rede angeschlossen wird. Nur Lukas berichtet das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (18, 9 ff.) und die Erzählung von Zakchäus mit dem Schlußwort, daß der Menschensohn gekommen sei, zu suchen und zu retten, was verloren ist.

Aber auch das Johannesevangelium bietet reiche Belege dafür, daß ein großer Teil der Wirksamkeit Jesu Auseinandersetzung mit der pharisäischen Frömmigkeit gewesen ist. Beim ersten Auftreten in Jerusalem vollzieht hier Jesus die Tempelreinigung und kommt so von vornherein in Konflikt mit der jerusalemischen Obrigkeit.

2, 13 ff. Sehr bezeichnend ist die Überlieferung von dem nächtlichen Besuch des Nikodemus bei Jesus. Sie ist ein sprechender Beweis, wie eingehend man sich in den Kreisen der Pharisäer und Schriftgelehrten mit der Person Jesu beschäftigt hat. Bis zu den Angesehensten unter ihnen weiß man nicht nur von Jesus, sondern sein Auftreten hat einen gewissen Eindruck auch auf diese Hüter der väterlichen Religion und Verheißung gemacht, wenngleich, wie aus Jesu Wort Joh. 3, 3 und dem Fortgang des Gesprächs ersichtlich ist, selbst ein Nikodemus sich noch gegensätzlich gegen Jesu Verkündigung verhält. Aber man weiß in jenen Kreisen ganz deutlich, Jesus will der Bringer des Gottesreiches sein. Denn Art und Wesen des Reiches Gottes und die Falschheit des pharisäischen Reich-Gottes-Ideals ist Gegenstand des Gesprächs.

Die Sabbatheilung am Teiche Bethesda (5, 1 ff.) ruft eine lebhafte Erörterung zwischen den „Juden", d. h. den Vertretern der offiziellen jüdischen Frömmigkeit und Jesus hervor. Noch im siebenten Kapitel (7, 14 ff.) geht die Erörterung weiter, und wiederum tritt nicht nur die Frage der Gesetzesübertretung Jesu, sondern auch die Messiasfrage hervor. Es wird ein Mordanschlag gegen Jesus geplant. Nikodemus tritt für Jesus ein. Auch das achte Kapitel ist durchweg Verhandlung Jesu mit den Juden und Entwicklung seiner messianischen Gedanken. Die Heilung des Blindgeborenen (9, 1 ff.) führt zu neuen Verhandlungen mit den Pharisäern, gegen welche auch nicht nur 10, 1—10 gerichtet sind, sondern auch das Gleichnis vom guten Hirten nimmt ein alttestamentliches Motiv auf, baut es aber aus im Sinne des dienenden Messiasideals, wie es die Seele Jesu erfüllte. Abermals folgt darauf ein Streit, ob Jesus der Messias sei, welcher die Mordgedanken der Juden gegen Jesus befestigt. Die Auferweckung des Lazarus vermehrt die Aufmerksamkeit des Volkes auf Jesus, so daß die Pharisäer genau über die Tat Jesu unterrichtet werden und eine Sitzung des Hohen Rates einberufen wird, welche auf Anregung des Kaiphas den Beschluß faßt, Jesus zu töten.

Zur Ergänzung der Überlieferung der Evangelien ist noch auf die Petrusreden der Apostelgeschichte zu verweisen. Am Pfingsttage erinnert der Apostel (Apg. 2, 22) die Hörer an Jesus von

Nazareth, den Mann, der von Gott bezeugt ist unter ihnen „durch Kräfte und Wunder und Zeichen, die Gott durch ihn in eurer Mitte getan hat, wie ihr selbst wißt," und in der Rede im Hause des Kornelius spricht er ähnlich aus, Apg. 10, 37 f.: „Ihr wißt die Sache, die geschehen ist in ganz Judäa, anfangend von Galiläa nach der Taufe, welche Johannes verkündigte, Jesus von Nazareth, wie ihn Gott gesalbt hat mit dem Heiligen Geist und mit der Kraft, der hindurchging wohltuend und heilend alle, die vom Teufel beherrscht waren; denn Gott war mit ihm."

Zusammenfassend hat man zu sagen, daß der größte Teil des Überlieferungsstoffes unserer heutigen Evangelien in der Zeit der Wirksamkeit Jesu und nach seinem Tode in Jerusalem, dem ganzen jüdischen Lande und darüber hinaus allgemein bekannt gewesen ist. Die Evangelien überliefern allerdings auch Sonderverhandlungen Jesu mit seinen Jüngern. Doch enthalten diese bis auf die Geschehnisse des letzten Abends und die Einsetzung des Abendmahls nicht viel, was über den Inhalt der öffentlichen Verkündigung Jesu hinausgeht.

Die Feinde Jesu hatten wegen seines messianischen Anspruches ein lebhaftes, ja ein berufliches, amtliches Interesse daran, alles zu sammeln, was sie über Jesu Wirken in Erfahrung bringen konnten. Haben sie doch noch während des gegen Jesus angestrengten Prozesses nach Zeugen gegen ihn gesucht.

Ist daher der Pharisäerschüler Saul von glühendem Haß gegen die Christengemeinde erfüllt gewesen, so ist das geschichtlich nur verständlich bei der Annahme, daß ihm die Lehre des Meisters der Christen in allen Hauptzügen bekannt, aber eben vollkommen antijüdisch erschienen ist. Hat er zur Zeit der Wirksamkeit Jesu in Jerusalem gelebt, so wird er ein Interesse daran gehabt haben, bei den Streitverhandlungen seiner Oberen mit Jesus zugegen zu sein und wird durch dieselben wie seine Lehrer in seinem Haß gegen Jesus und seine Anhänger bestärkt worden sein.

Nach der heute wohl allgemein anerkannten Chronologie des Lebens des Paulus ist seine Bekehrung spätestens ein Jahr nach dem Tode Jesu anzusetzen, also in das Jahr 31, nicht, wie früher angenommen wurde, drei oder noch mehr Jahre nach Jesu Tode. Damit aber schließt sich der Verfolgungseifer der Volksoberen gegen

Jesus und der Eifer, den Paulus und andere Altersgenossen zur Zeit der Hinrichtung des Stephanus entfaltet haben, noch mehr zur Einheit zusammen. Die Verfolgung der Christengemeinde nach der Steinigung des Stephanus ist ein neues Aufflammen des Hasses des Judentums gegen Jesus und seine Verkündigung, nachdem das stille und unanstößige Verhalten der jungen Christengemeinde eine Zeitlang ihm keine Veranlassung gegeben hatte, sich zu äußern.

In den paulinischen Briefen ist zwar, abgesehen von 2 Kor. 5, 16, keine Anspielung, die auf Berührung mit dem irdischen Jesus oder gar auf irgendeine aktive Betätigung des jungen Saul bei den Verfolgungen der Pharisäer gegen die Person Jesu hindeutete. Aber zu solchen Bemerkungen hatte Paulus deshalb keine Veranlassung, weil er als Schüler in solchen Verhandlungen nie eine aktive Rolle spielen, sondern nur als Zuhörer teilnehmen konnte. Greift er doch auch sonst in den Briefen nicht direkt auf Evangelienstoffe hin. Wo er es aber tut, wie in der Anspielung Röm. 14, 14, da ist ersichtlich, wie klar ihm der Sinn der Streitverhandlungen, Mark. 7, 1 ff., gewesen ist.

Als Pharisäerschüler hat er auch bei der Verhandlung des Hohen Rates gegen Jesus zuhören können. Jedenfalls wäre es sonderbar, wenn der spätere Verfolger der Christengemeinde, der doch damals in Jerusalem lebte, sich nicht schon bei Lebzeiten Jesu um dessen Auftreten und Lehre gekümmert hätte.[1])

[1]) Auch Joh. Weiß hat in der Schrift „Paulus und Jesus", 1910, und im „Urchristentum", 1917, S. 136 ff., 346 ff., die Bekanntschaft des Paulus mit dem irdischen Jesus behauptet und zu begründen gesucht, in der erstgenannten Schrift insbesondere durch eine Erklärung von 2. Kor. 5, 16, im Urchristentum zurückhaltender. F. Loofs, Wer war Jesus Christus, 1916, S. 163 urteilt: „Man hat gar keinen Grund zu der Annahme, daß Paulus, der in Jerusalem, wo eine Schwester von ihm verheiratet gewesen zu sein scheint, seine Erziehung und danach seine rabbinische Ausbildung erhalten hatte und dort zur Zeit des Todes des Stephanus das Vertrauen der religiös einflußreichsten Juden genoß, gerade während des Todespassahs Jesu und zur Zeit seiner früheren Festreisen von Jerusalem abwesend gewesen ist. Ja, wird nicht der Umstand, daß auch ihm als Juden die Predigt von dem gekreuzigten Messias ein Ärgernis war und die Tatsache, daß er als Verfolger der Christen sich gebrauchen ließ, nur verständlicher, wenn er die Hinrichtung Jesu in Jerusalem selbst miterlebt oder wenigstens früher das den messianischen Erwartungen wenig entsprechende Wirken Jesu beobachtet hatte?"

Drei Dinge sind es, welche in den Verhandlungen zwischen Jesus und den jüdischen Volksoberen besonders erörtert worden sind, 1. der messianische Anspruch Jesu und die Eigenart dieses Berufsbewußtseins, 2. das Kommen des Reiches Gottes und wiederum die Art desselben, 3. die neue Ethik, die Jesus vortrug, die ein neues Lebensideal in sich schloß. Paulus ist nicht erst in späteren Jahren Denker geworden, sondern bereits der Pharisäerschüler wird in stärkerem Maße als die meisten seiner Alters- und Zeitgenossen in Jesu Verkündigung den Gegensatz gegen die jüdische Religion verstanden haben. Daher konnte ihm die Hinrichtung Jesu nur als Sieg der väterlichen Religion erscheinen. Die Kreuzigung Jesu wird ihn mit tiefster Befriedigung erfüllt haben. Als aber die Jünger Jesu mit der Predigt von der Auferstehung ihres Meisters und der Ausgießung des Heiligen Geistes durch denselben hervortraten, mußte der Haß des Pharisäers zu noch stärkerem Auflodern entfacht werden. Denn nun handelte es sich nicht mehr um einen Anspruch eines Menschen, der als falscher Messias aufgetreten sein konnte, sondern um Taten Gottes, der, wenn die Christen Recht hatten, selbst in die Geschichte eingegriffen und kundgetan hatte, daß die pharisäische Religion eine falsche war.

Eine Stelle in den Paulusbriefen macht mir den Eindruck, als ob sie von der Auslegung in ihrer ganzen Bedeutung für die vorchristliche Entwicklung des Paulus noch nicht ausgeschöpft worden sei, Gal. 3, 1, der Hinweis der Galater darauf, daß Paulus ihnen Christus vor die Augen gemalt habe, wie er am Kreuze hing (*οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς Χριστὸς προεγράφη ἐσταυρωμένος*). Der Apostel will den Galatern noch einmal deutlich machen, daß der jüdische Heilsweg ein falscher ist und im Christentum nicht erneuert werden darf. Daher wäre zu erwarten, daß er die Lehrunterweisung, die er in Galatien gegeben hat, zusammenfaßte etwa nach dem Lehrstück 1. Kor. 15, 3 „Christus ist für unsere Sünden gestorben" oder ähnlich. Das tut er aber eben nicht, sondern seine Missionsunterweisung muß nach seiner Aussage viel konkreter und ins Einzelne gehend gewesen sein. Ich kann die Worte, die er Gal. 3, 1 gebraucht, nur dahin verstehen, daß er in seiner Missionsverkündigung ein Bild des am Kreuze hängenden und dem Tode

entgegengehenden Jesus entworfen hat. Was er an dem am Kreuze hängenden Christus so herzbewegend gefunden hat, das sagt er zwar nicht. Er findet das nicht nötig, weil er auf ihm und den Lesern Bekanntes zurückgreift. Es wird die Art des Sterbens Jesu gewesen sein, und das, was der Apostel aus diesem Tode ableitete. Aber die Vermutung darf wohl ausgesprochen werden, daß diese Stelle volles Leben erst erhält bei der Annahme, daß Paulus unter dem Kreuze Christi gestanden und eben einen unauslöschlichen Eindruck von Christi Sterben empfangen hat. Dort ist ihm der Stachel tief ins Herz gedrückt worden. Hat doch selbst ein heidnischer Centurio das Sterben Christi als das eines Götterſohnes erklärt (Mark. 15, 39). Daß Paulus tatsächlich die Kreuzigung Christi mit angesehen habe, wenn er damals in Jerusalem lebte, wird bei seinem Verfolgungseifer nur naturgemäß erscheinen.

Nicht so deutlich, aber wenn der Blick dafür geschärft ist, doch auch erkennbar, tritt der gleiche Gedanke wie Gal. 3, 1 auch 1. Kor. 2, 2 auf: „Nicht habe ich geurteilt, irgend etwas unter euch zu wissen als Jesus Christus, und diesen als Gekreuzigten."

Mir scheint, erst von hier aus erklärt sich die paulinische Kreuzeslehre ganz. Nehmen wir dazu das wunderbare Verhalten des Stephanus, der angesichts des Tobens des Hohen Rats in Verzückung den Himmel geöffnet und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen sah (Apg. 7, 55), eine Szene, deren Augenzeuge auch Paulus gewesen sein wird, und die nicht ohne tiefen Eindruck auf ihn gewesen sein kann, und nehmen wir weiter hinzu die Glaubensfreudigkeit, den Bekennermut und die Leidenswilligkeit, die er an den Aposteln gesehen hatte und gewiß auch bei vielen Christen, die er verfolgt und dem Tode zugeführt hatte, so werden wir das Wort des himmlischen Christus an den Apostel verstehen lernen: „Saul, Saul, was verfolgst du mich? Es wird dir schwer, wider den Stachel auszuschlagen" (Apg. 26, 14). Paulus hat lange den Stachel in sich getragen, daß der von ihm verfolgte Jesus doch der wahre Gottgesandte sei. Als dann der himmlische Christus, der Geist-Christus, ihm vor Damaskus erschien, da war sein Widerstand gegen ihn gebrochen. Die Bekehrung des Apostels Paulus ist psychologisch vollkommen vorbereitet gewesen. Wir be-

dürfen der künstlichen Konstruktion, die uns einst Holsten von ihr entworfen hat, nicht mehr, ebensowenig der Hypothese, daß er ein anderes, in seinem Geiste fertig vorliegendes Bild eines Himmelsmenschen mit dem des irdischen Jesus kombiniert habe. Alle wesentlichen Elemente seiner späteren Christusverkündigung lagen bereits in seinem Geiste vor. Es mußte nur alles neu geordnet werden.

Es ist eine Hypothese, welche ich im Vorstehenden vorgetragen habe. Aber ohne hypothetische Annahmen ist in das Problem des Abhängigkeitsverhältnisses des Paulus von Jesus nicht Licht zu bringen. Bei meinem Erklärungsversuch lösen sich aber drückende Schwierigkeiten. Denn Paulus hat nun einmal in weitgehender Abhängigkeit vom geschichtlichen Jesus gestanden, trotzdem er nach seiner Bekehrung keine Veranlassung genommen hat, den geschichtlichen Stoff des Evangeliums, der ja doch die Grundlage aller christlichen Verkündigung bleiben muß, kennen zu lernen. Und von allem Anfang an hat Paulus den Christusglauben in der charakteristischen Form, in der wir ihn in seinen Briefen kennen lernen, in seinem Herzen getragen. Daher sehe ich keine Möglichkeit, wie man die Entstehung dieses Glaubens geschichtlich wirklich verstehen kann als in der von mir versuchten Weise.

So auch wird erst der große Eifer verständlich, mit dem Paulus insbesondere im Galaterbrief die Behauptung vertritt, daß er sein Evangelium nicht von Menschen habe, sowie der Anspruch, als gleichberechtigter Apostel neben den älteren Aposteln zu stehen. Denn auf keinen Fall gehört Paulus in die zweite christliche Generation. Auch er hat die Kenntnis des geschichtlichen Evangelienstoffes schon zu Lebzeiten Jesu gewonnen, und zum Apostelamt ausgerüstet worden ist er etwa wie die älteren Apostel durch die Offenbarung des himmlischen Christus in der Kraft des Geistes.

Allerdings ist nun noch eine Ergänzung notwendig. Paulus hat zwar seine Autorität als Apostel sich nicht von Jerusalem geholt, aber er mußte nach seiner Bekehrung, ehe er als Verkündiger des Evangeliums auftreten konnte, sich noch Kenntnis der Ordnungen der christlichen Gemeinde verschaffen. Das betrifft insbesondere die christliche Taufe und das christliche Abendmahl, aber doch auch noch weiteres. Die paulinischen Briefe bezeugen, daß

der Apostel sich diese Kenntnis auch verschafft hat — denn er kennt alle christlichen Ordnungen — wenn auch von den näheren Umständen, wie dies geschehen ist, in seinen Briefen nicht die Rede ist.

Daß er seinerseits die urchristliche Tauflehre übernommen hat, ist nur indirekt aus den Stellen, wo er von der Taufe handelt, insbesondere aus Röm. 6, 1 ff., 1. Kor. 12, 17 ff., Gal. 3, 28 zu ersehen. Aber er vertritt doch eben die Anschauung, daß die gesamte Urchristenheit nur eine Tauflehre kennt (Eph. 4, 6).

Sehr deutlich aber verrät er das Bewußtsein, daß er in seinen Gemeinden die Abendmahlsfeier entsprechend der Anordnung des Herrn selbst eingerichtet hat. 1. Kor. 11, 23 die Worte: „Ich habe überkommen von dem Herrn (*παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου*), was ich auch euch überliefert habe," sind zwar bis zum heutigen Tage viel gedeutet. Aber unwahrscheinlich wird immer die Meinung sein, daß seine Kunde der Einsetzungsworte auf eine Mitteilung des himmlischen Christus an ihn zurückgehe. Vielmehr hat sich Paulus sehr genau erkundigt, was Jesus an jenem letzten Abend feierlich angeordnet habe. Auch er vertritt in der Abendmahlslehre die urchristliche Tradition. Er hat sich nicht eher beruhigt, als bis er gewiß war, einen authentischen Bericht über jene Vorgänge erhalten zu haben. Von wem, das wissen wir eben nicht. Die nächste Vermutung führt nach Damaskus. Aber Paulus kann das nur getan haben gleich im Anfang, ehe er seine apostolische Wirksamkeit aufnahm. Er kann als Apostel nicht gedacht werden ohne das Bewußtsein der Verpflichtung, auch seinerseits nun fortzusetzen, was der irdische Jesus angeordnet hatte und was die Lehre der christlichen Gemeinde war.

Nicht minder verrät 1. Kor. 15 eine sehr sorgfältige Untersuchung des Apostels darüber, was betreffend die Auferstehung Christi zu verkündigen war, die gleichfalls der apostolischen Verkündigung vorauszugehen hatte, wenn auch gerade in diesem Punkte Vervollständigung der Kenntnis im Laufe der apostolischen Wirksamkeit wahrscheinlich ist. Es werden nämlich nur Erscheinungen vor autoritativen Personen oder vor solchen aufgezählt, bei denen man noch selbst Erkundigungen einziehen konnte („mehr als 500 Brüdern auf einmal, von denen die Mehrzahl bis jetzt noch leben,

nur einige sind entschlafen"), dagegen keine Erscheinung des Auferstandenen vor Frauen. Auch enthält 1. Kor. 15, 3 ff. aller Wahrscheinlichkeit nach Teile eines festen Lehrstücks (ὃ καὶ παρέλαβον V. 3), welches Paulus aus der älteren Gemeinde überkommen hatte.

Bei diesen Lehren und Ordnungen können wir noch nachweisen, daß Paulus sie einfach beim Christwerden übernommen hat. Aber sie werden nicht die einzigen sein. Dabei wird besonders an ethische Vorschriften zu denken sein. Auch die Frage des bereits beginnenden Bekenntnisses muß offen bleiben.

So behält schließlich doch das Eingeständnis recht, welches sich Wrede auf der letzten Seite seines „Paulus" abgerungen hat: „Als Ganzer gehört Paulus durchaus der kirchlichen Orthodoxie."

---

3. Kapitel.

Die Heilserwartung des Urchristentums im Lichte der Religionsgeschichte.

Wenn es sich um das geschichtliche Verständnis des Apostels Paulus handelt, so ist die erste Aufgabe, die wir in den vorigen Kapiteln zu lösen versucht haben, ihn einzureihen in den Zusammenhang der Erwartungen und Lehranschauungen der ältesten christlichen Kirche. Unser Ergebnis ist gewesen, daß Paulus, mag er immerhin vieles im christlichen Glauben und in der christlichen Lehre in individueller Weise aufgefaßt haben, in allem Entscheidenden in einem festen, undurchbrechbaren Zusammenhang mit der ganzen Urchristenheit steht, und daß vieles, was bisher als spezifisch paulinische Anschauung gegolten hat, gemeinchristlicher Besitz gewesen ist.

Aber nun muß der Blick auf eine andere Seite des urchristlichen Heilsglaubens gerichtet werden. Schon öfters hat die Untersuchung des ersten Kapitels, insbesondere in den Abschnitten über Christus, den Erfüller des von Gott im Alten Testament verheißenen Heils, in der Lehre vom Geist, von den Sakramenten und in der Eschatologie auch auf damals außerhalb des Judentums verbreitete religiöse Erwartungen und Anschauungen hindeuten müssen. Das muß nun in etwas größerem Zusammenhang geschehen. Eine eigentliche religionsgeschichtliche Untersuchung anzustellen, liegt selbstverständlich

außerhalb des Rahmens der Aufgabe, die ich mir gestellt habe. Aber das junge Christentum ist in einer Zeit in die Geschichte eingetreten, als die gesamte Völkerwelt einschließlich des Judentums von gemeinsamen Anschauungen und Erwartungen erfüllt war. Durch den Orient wie durch den Okzident ging der Glaube hindurch, daß die Fülle der Zeiten eingetreten sei. Man erwartete einen Weltheiland, mit dessen Herrschaft die gegenwärtige Weltzeit mit ihren Kriegen und ihrer Not einem neuen Äon weichen werde, einer herrlichen Zeit des Friedens und irdischer Glückseligkeit. Man dachte sich diese Herrschergestalt als Göttersprossen oder göttliches Kind. Die Bilder, die man von ihm entwarf, und die Erwartung seines Reiches enthalten Züge einer idealen, göttergleichen Endzeit.

Diese Hoffnungen und die aus ihnen hervorwachsenden Zukunftsschilderungen waren nicht eine Schöpfung der damaligen Zeit, sondern in ihnen war uraltes Überlieferungs- und Erbgut enthalten, welches einen jahrtausendelangen Überlieferungs- und Entwicklungsgang hinter sich hatte. Vom Osten herkommend überfluteten diese Gedanken auch den Westen und zogen die gesamte damalige Kulturwelt in ihren Bann. Auch die altisraelitische, die jüdische und die christliche Heilserwartung kann nicht dargestellt werden, ohne daß man sie in den Zusammenhang dieser Heilserwartungen der Völkerwelt einreiht. Stand doch auch das Volk Israel und das jüdische Volk mitten im Strome der Geschichte und den damit gegebenen geschichtlichen Bedingungen.

Daher machen wir einen kurzen Gang durch die Anschauungen der Völker, welche hauptsächlich zu der Ausbildung dieser Erlöserwartungen beigetragen hatten. Die Frage der religionsgeschichtlichen Abhängigkeit lasse ich dabei zur Seite. Sie ist viel zu verwickelt, als daß ich darauf eingehen könnte. Es kommt mir darauf an, ein Bild des Tatbestandes zu geben. Dieser kann aber auch nicht in seiner vollen Breite vorgeführt werden. Ich wähle daher typische Beispiele aus und werde versuchen, hauptsächlich die Quellen sprechen zu lassen. Auf diese Weise kann am ersten ein wenn auch nur skizziertes, so doch anschauliches Bild davon gegeben werden, auf einer wie breiten Grundlage innerhalb der Völkerwelt die christliche Heilserwartung aufgebaut ist.

1. Ägypten.

Aus Ägypten sind uns einige Reste eines Literaturzweiges erhalten geblieben, der sich durch Jahrtausende hindurch verfolgen läßt. Es ist die älteste uns bekannte Form einer Art Zukunftsweissagung. Ein festes Schema wird eingehalten. Den Hauptbestandteil bildet eine ausführliche Schilderung des Unglücks, welches das Land betrifft und unter dem es aufs schwerste seufzt, aber sodann wird eine Segenszeit in Aussicht gestellt.[1])

Das älteste dieser Überlieferungsstücke scheint in die Zeit des Zusammenbruchs Ägyptens am Ende der 6. Dynastie zu führen, also etwa um 2500 v. Chr.[2]) zu gehören. Das Land wird unter einem Herrscher alter Zeit von einem furchtbaren Unglück heimgesucht, Land und Söldner sind in Aufruhr. Da tritt ein Weiser, Ipu-wer, vor die „Majestät des Herrn des Alls", schildert in einer Reihe von Gedichten das jetzige und das noch kommende Elend und mahnt zum Kampfe und zur Götterverehrung. Das fünfte Gedicht enthält einen Abschnitt, dessen Inhalt die Übersetzer nicht mit Sicherheit wiedergeben zu können erklären. Was aber verständlich ist, erscheint dem Kopenhagener H. O. Lange, der den Papyrus unter dem Titel: Prophezeiungen eines ägyptischen Weisen aus dem Papyrus I, 344 in Leiden in den Sitzungsberichten der königl. preuß. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1903, S. 601—610 übersetzt und besprochen hat, „in Form und Wortwahl ganz 'messianisch' gefärbt". Es handelt sich dabei hauptsächlich um die Worte: „Man sagt: Er ist ein Hirt für alle Menschen; nichts Böses ist in seinem Herzen. Wenn seine Herde sich verirrt (?), dann verbringt er den Tag, um sie einzufangen. Die Herzen brennen: Daß er doch ihr Wohl . . . vollbringe. Wahrlich, er schlägt die Sünde, er streckt (?) den Arm gegen sie aus." Bei Erwägung der ganzen Situation sei es wahr-

[1]) Ich benutze die Texte und die dazugehörigen Erläuterungen nach A. Erman, Die Literatur der Ägypter, 1923, und H. Greßmann, Altorientalische Texte zum Alten Testament, 2. Auflage 1926, die ägyptischen Texte bearbeitet von H. Ranke.

[2]) Ed. Norden, Die Geburt des Kindes, 1924, S. 54, läßt es auf Grund von Bedenken, welche R. Weill, La fin du moyen empire Égyptien I, Paris 1918, S. 22 ff. geäußert hat, außer Betracht. Doch vgl. W. Weber, Der Prophet und sein Gott, 1925, S. 93, Anm. 2.

scheinlich, daß der Prophet, ausgehend von der Schilderung der kommenden sozialen und politischen Zerrüttung des Landes, auf Abhilfe durch einen von den Göttern geschickten König hinweise. Doch wird diese Deutung angefochten. Erman gibt die letzten Sätze wieder: „Seine Herde vermindert sich, und doch (?) hat er den Tag verbracht, sie zu besorgen — Ach, erkennte er doch ihr Wesen in dem ersten Geschlecht, so würde er das Böse schlagen, er würde den Arm dagegen ausstrecken." Im sechsten Gedicht folgt eine Schilderung der glücklichen Zeit, welche die Zukunft bringen soll: „Es ist aber schön, wenn die Schiffe herauffahren . . . es ist aber schön, wenn die Hände der Menschen Pyramiden bauen und Teiche graben und Baumpflanzungen machen mit Bäumen für die Götter" usw. Erman, S. 130—148.

Das zweite bedeutsame Stück, die Weissagung eines Priesters Nefer-rehu, Erman S. 151 ff., Greßmann S. 46 ff., stammt aus dem Anfang der mittleren Zeit, etwa aus der Zeit des Königs Amenemhet I, 1995—1965 v. Chr., des mächtigen Gründers des mittleren Reiches, oder der folgenden Könige. Der hier sprechende Weise nimmt den Standort in der Zeit des alten Königs Snefru (um 2950 v. Chr.), schildert die Not des südöstlichen Deltas und sieht voraus, daß diesem einst in dem ebengenannten König Amenemhet ein Beschützer erstehen werde: „Ein König wird von Süden kommen mit Namen Ameni [1]), der Sohn einer Frau aus Nubien, ein Kind von Chenchen[2]). Er wird die weiße Krone nehmen und wird die rote Krone tragen.[3]) Er wird die Doppelkrone vereinigen, er wird die beiden Herren[4]) mit dem, was sie lieben, erfreuen. . . . Die Leute seiner Zeit werden sich freuen, der Sohn eines (angesehenen) Mannes wird sich einen Namen machen für alle Ewigkeit." Es folgt eine Prophetie über die Niederwerfung der Feinde. „Das Recht wird wieder an seine Stelle kommen, und das Unrecht, das ist herausgejagt. Es freue sich, wer dies sehen wird und wer dann dem Könige dienen wird."

[1]) Koseform des Namens Amenemhet.

[2]) Bezeichnung von Oberägypten.

[3]) Die oberägyptische und die unterägyptische Krone.

[4]) Horus und Seth sind die Götter der ursprünglich getrennten Reiche von Unter- und Oberägypten.

Die folgende Überlieferung, die Prophezeiungen eines Lammes unter König Bokchoris, stammt aus einem Papyrus aus dem 34. Jahre des Augustus, also 7—8 n. Chr. Der König Bokchoris, um 720 v. Chr., stand in der griechischen Überlieferung im Rufe eines weisen und gerechten Königs. Bei Africanus und Aelian wird erwähnt, daß unter seiner Regierung „ein Lamm redete". Der Text ist nur unvollständig und schlecht erhalten. Das Lamm schildert das Unheil in Ägypten und spricht Verwünschungen aus: „Vollendung von 900 Jahren, ich werde Ägypten schlagen." Er[1]) wendet sein Gesicht Ägypten zu. Er weicht von den fremden Kriegern . . Lüge, Verletzung des (?) Rechts und Gesetzes, wie es in Ägypten (bestanden?) . . . Sie werden nehmen . . . die Kapellen der Götter Ägyptens für sich (?) nach Ninive, zu dem Gebiete von Amor, er . . ., die Männer Ägyptens gehen in das Land Syrien (Cher), sie schlagen seine Gaue, sie finden die (geraubten) Kapellen der Götter Ägyptens (wieder). Es ist dann von der Glückseligkeit und Freude die Rede, in welche Ägypten dadurch versetzt wird.

Die Prophezeiungen eines Töpfers unter einem König Amenopis sind in griechischer Sprache auf einem Papyrusfragment aus dem 3. nachchristlichen Jahrhundert erhalten. Der Unterschrift zufolge stammt diese griechische Prophezeiung aus einer ägyptischen Quelle. Die Stücke, welche Verhältnisse der hellenistischen Zeit voraussetzen (Erwähnung der Stadt Alexandria), sind vielleicht spätere Einfügungen. Da der Name Amenopis auf einen der Könige mit Namen Amenophis der 18. Dynastie zurückweist (im 15. und 14. Jahrhundert v. Chr.), geht der Kern der Weissagung wohl auf jene Zeit des neuen Reiches zurück. Es wird die Verödung Ägyptens geschildert. Aber dann heißt es: „Wenn der 55 Jahre gnädig waltende König von Heliopolis auftritt, der Geber des Guten, eingesetzt von der großen Göttin Isis, so daß die Überlebenden wünschen, die zuvor Gestorbenen möchten auferstehen, damit sie Anteil erhielten an dem Guten." Mit diesem Herrscher wird eine Zeit vollkommenen Glücks eintreten, so daß der Wunsch laut wird, die Toten möchten auferstehen, um an den Freuden mit teilzunehmen. Die Natur wird

[1]) Es scheint von einem fliehenden ägyptischen König die Rede zu sein.

ihren regelmäßigen Gang einhalten, der Nil wird reiche Wasser führen, die Sonne wieder aufleuchten, nachdem sie die Strafe der Bösen an den Tag gebracht hat.

Sodann ist uns aus dem Geschichtswerk des Manetho bei Josephus (contra Apionem I, 26, 232 ff.) eine Prophezeiung eines Weisen unter einem König Amenophis erhalten geblieben. Dieser weise Amenophis, Sohn des Paapis, entspricht einer geschichtlichen Persönlichkeit, dem Amen-hotpe, Sohn des Hapu, einem Zeitgenossen des Königs Amenophis III (etwa 1410—1375 v. Chr.), der schon in alter Zeit wegen seiner Weisheit berühmt war. Nach Josephus begehrte der König Amenophis die Götter zu schauen und teilte dies seinem Namensvetter Amenophis, dem Sohne des Paapis mit, der an Weisheit und Vorauswissen der Zukunft von göttlicher Natur gewesen sei. Dieser habe ihm geraten, das Land von den Aussätzigen und den anderen befleckten Menschen zu reinigen. Das habe der König getan. Amenophis, der Weise und Seher, habe darauf doch für sich und den König den Zorn der Götter gefürchtet, wenn man ihren Anblick erzwingen würde. Er habe hinzugefügt, daß gewisse Leute einst mit den Befleckten sich verbinden und Ägyptens sich bemächtigen würden auf 13 Jahre. Amenophis habe den Aussätzigen die Deltastadt Avaris eingeräumt. Diese befestigten sie und riefen die Hykfos aus Jerusalem zurück. Amenophis mußte vor diesen nach Äthiopien flüchten, und die Hykfos unterwarfen und knechteten nun auf 13 Jahre Ägypten.

Um Eschatologie im eigentlichen Sinne handelt es sich in diesen Überlieferungen nicht, wohl aber in Zeiten nationalen Unglücks um die Prophezeiung von in der Zukunft eintretenden Glücks- und Segenszeiten. Wie die Weissagungen an Könige des Landes ergehen und vor ihnen vorgetragen werden, so wird auch erwartet, daß das Auftreten machtvoller und von den Göttern begünstigter Könige das Land wieder zu Blüte und Macht emporführen wird. Bemerkenswert ist auch, wie Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch diese Bilder und Erwartungen immer wieder im Volke aufleben und alte Traditionen fortgesetzt werden.

Hinter diesem Königsdrama steht aber zugleich auch ein Götterdrama. Wir besitzen eine ägyptische Erzählung, welche, inhaltlich

nach dem Urteil der Sachkenner völlig gesichert, bis in die fünfte Dynastie (Mitte des 3. Jahrtausends) hinaufreicht.[1]) Der Sonnengott Amon-Rê naht sich einer Sterblichen, der Königin, „der Schönsten der Frauen", „derjenigen, die er liebt," in Gestalt ihres Gatten, des Königs. Sie erwacht von dem Wohlgeruch, der ihn umgibt und frohlockt über den Anblick seiner Schönheit. Als er sich ihr in der Liebesvereinigung zu erkennen gibt, spricht sie zu ihm beseligt und frohlockend: „Herrlich, dein Angesicht zu schauen, da du dich meiner Majestät verbindest in voller Gnade. Dein Tau durchdringt alle meine Glieder." In dem Augenblick, wo er „sein Herz auf sie gelegt hat", ist sie nicht mehr sterbliches Weib, sondern Göttin. Der Gott verheißt ihr beim Scheiden die Geburt eines Knaben, mit dem er ganz sein will, und der die Erde mit seinen Wohltaten beglücken wird. „Er wird ein Königtum der Gnaden in diesem Lande ausüben, denn meine Seele ist in ihm," verheißt der Gott der Königin, und zu dem Knaben spricht er nach dessen Geburt: „Du bist mein leiblicher Sohn, den ich erzeugte."[2]) In diesem Sohne verkörpert sich Horus. Wenn er als Pharao den Thron seiner Väter besteigt, nimmt er den Namen dieses Gottes als Titel an, denn Horus ist in ihm wiedergeboren. Horus war einst als regierender König der Vorzeit der Segensspender und Wohltäter des Landes. Ebenso wird es jetzt der neue Herrscher als Manifestation des Horus sein. Die Sonne, die er vom Samen seines Vaters in sich trägt, geht neu in ihm auf. Sonne und Mond, die Horusaugen, trägt er in den seinigen. „Sohn der Sonne" ist einer seiner königlichen Titel.

Diese Erzählung muß mit weiteren Überlieferungen, welche Erman, Die Literatur der Ägypter, zugänglich gemacht hat, in Ver-

[1]) Vgl. E. Norden, S. 56, 75 f., 82 ff. und W. Weber, S. 95 f., welche weitere Literatur angeben. Die oben berichtete Mythe von der Verbindung des Sonnengottes Amon-Rê mit einer Königin, gebe ich nach Norden S. 75 f., der sie nach Bestätigung ihrer Richtigkeit durch A. Erman und H. Schäfer aus A. Moret, Du charactère religieux de la royauté Pharaonique, Paris 1902, Kap. II, La naissance divine du Pharaon entnommen hat.

[2]) Ähnlich heißt es in einem Gedicht auf Ramses II. von diesem, dem „von Amon Geliebten": „Du bist der Sohn des Rê, der aus seinen Gliedern hervorgegangen ist," Erman, S. 336.

bindung gesetzt werden. Insbesondere ist bedeutsam das große Lied an Osiris, Erman S. 187 ff.

Osiris, der volkstümlichste aller Götter, ist für die gewöhnliche Vorstellung eine fast menschliche Gestalt geworden. Er war der Sohn des Erdgottes Keb und der Himmelsgöttin Nut und folgte seinem Vater als König von Ägypten. Sein Bruder, der Gott Seth, ermordete ihn und warf seine Leiche ins Wasser. Seine Schwester und Gattin Isis suchte sie lange. Als sie sie endlich gefunden hatte, zog sie sie ans Land, fächelte ihr Luft zu und gab damit dem Osiris eine Art Leben zurück. Sie wurde von ihm schwanger und gebar einen Sohn, Horus, den sie an einem versteckten Ort aufzog, damit er den Nachstellungen des Seth entgehe. Als er herangewachsen war, führte sie ihn vor das Gericht der Götter. Die Neunheit der Götter empfing ihn voll Freude:

„Willkommen, Horus, du Sohn des Osiris!
Tapferer, Gerechtfertigter!
Sohn der Isis und Erbe des Osiris!"

Die Neunheit der Götter und der Herr des Alls selbst setzten sich zum Gericht, um das Königtum dem rechtmäßigen Erben zu verleihen. Man fand, daß die Verteidigungsrede des Horus wahr war und gab ihm das Amt seines Vaters. „Er ging heraus, gekrönt nach dem Befehle des Keb, er ergriff die Herrschaft der beiden Ufer, und die Krone saß fest auf seinem Haupte. Die Erde wurde ihm zu seinem Besitze (?) zugeschrieben und Himmel und Erde standen unter seiner Aufsicht. Menschen, Volk, Leute und Menschheit wurden ihm übergeben, Ägypten und die Nordvölker und was die Sonne umkreist, standen unter seiner Leitung . . . der Korngott gab all sein Kraut . . . alle Leute waren froh, mit fröhlichem Sinn und freudigem Herzen. Alle Menschen jubelten und alle Leute verehrten seine Güte . . . Die Kraft hat ihren Platz eingenommen und der Wohlstand dauert bei seinen Gesetzen. Die Wege stehen offen und die Pfade sind geöffnet. Wie sind die beiden Länder zufrieden! Das Böse ist verschwunden und das Übel ist vergangen. Das Land ist glücklich unter seinem Herrn."

Dies Lied ist erhalten auf einem Grabstein der 18. Dynastie (etwa 1550—1350 v. Chr.), der Zeit der höchsten Blüte und Machtentwicklung des ägyptischen Reiches. Es ist zwar ein Lied an „Osiris, den Herrn der Ewigkeit, den König der Götter, den mit vielen Namen und herrlichem Wesen," aber zugleich das mythische Vorbild der Thronbesteigung der ägyptischen Könige, in denen sich ja das Wesen des Götterkönigs und seines Sohnes Horus manifestieren sollte. Wie der Pharao bei der Thronbesteigung den Titel Horus annahm, so bezieht er die Vorgänge bei der Einsetzung des Horus als König auch auf seine Thronbesteigung. So heißt es in einem Lied zur Thronbesteigung des Mer-en-ptah aus der 19. Dynastie, etwa 1350—1200 v. Chr., Erman S. 346: „Ein Herr wurde in alle Länder gesetzt und Zeugen (?) sind zu seinem Sitze gekommen, er, der König, der Millionen von Jahren regiert, mit großem Königtume wie Horus, „Ba-en-re, geliebt von Amon," der Ägypten mit Festen erdrückt (?), der Sohn des Re = = = „Mer-en-ptah, der über die Wahrheit zufriedene," und in einem Lied zur Thronbesteigung Ramses IV. aus der 20. Dynastie, Erman 347 f.: „Der König „Heka-maat-re, der von Amon Geliebte," trägt wieder die Krone, der Sohn des Re „Ramses" hat das Amt seines Vaters empfangen. Alle Länder sagen zu ihm: Schön ist der Horus an dem Sitze des Amon, der ihn aussendet."

Zum Schluß noch ein Lied auf Thutmosis III., etwa um 1470 v. Chr., welches ein berühmter Hymnus gewesen sein muß, da zwei spätere Könige, Sethos I. und Ramses III., ihn bei ihren Bauten wiederholt und auf sich angewendet haben, Erman S. 318 ff. Es scheint ein Lied zu sein, gedichtet, als der König sieggekrönt nach Theben kam und das Götterbild ihm entgegenzog, um ihn zu begrüßen.

„Es sagt Amon Re, der Herr von Karnak: Du kommst zu mir und jauchzest, wenn du meine Schönheit schaust, du mein Sohn, mein Beschützer, Men-cheper-re[1]), der ewig lebt. Aus Liebe zu dir gehe ich auf[2]). Ich freue mich, daß du so schön zu meinem Tempel

[1]) Der offizielle Name des Königs.

[2]) d. h. ziehe aus dem Tempel.

kommſt, und meine Hände verleihen deinen Gliedern Schutz und Leben.

Wie angenehm iſt, was du Freundliches an meinem Leibe tuſt. Ich ſtelle dich in meinem Wohnort auf und tue dir Wunderbares.[1]) Ich gebe dir Kraft und Sieg gegen alle Fremdländer. Ich ſetze deine Macht und die Furcht vor dir in alle Länder, und den Schrecken vor dir bis an die vier Stützen des Himmels. Ich laſſe dein Anſehen groß ſein in allen Leibern . . . Die Großen aller Fremdländer ſind in deiner Fauſt vereinigt; ich ſelbſt ſtrecke die Hände aus und binde ſie dir . . . Ich laſſe deine Widerſacher unter deine Sohlen fallen, daß du die . . . der Empörer zertreteſt; wie ich denn dir die Erde überantworte, ſo lang und breit ſie iſt, und die Weſtvölker und die Oſtvölker ſtehen unter deiner Aufſicht.

Du durchziehſt fröhlich alle Länder, und da, wo deine Majeſtät iſt, gibt es niemand, der angriffe . . . Du biſt über das Waſſer der großen Wendung (?)[2]) von Naharina gefahren in Sieg und Kraft, die ich dir verliehen habe . . . ich ſetze den Schrecken deiner Majeſtät hinter ihre Herzen. Die Schlange, die an deinem Haupte iſt, die ſtraft ſie mit Feuer . . .

Ich laſſe deine Siege in allen Ländern umhergehen; was die auf meinem Haupte erhellt[3]), iſt dir unterworfen. Es gibt niemand, der ſich gegen dich empörte bis zu dem, was der Himmel umſchließt. Sie kommen mit Gaben auf ihrem Rücken und neigen ſich vor deiner Majeſtät, ſowie ich es befehle."

Es ſchließen ſich zehn Strophen an, welche ſchildern, daß Amon Re gekommen ſei, die Fürſten, Länder und ihre Bewohner zu zertreten, des Königs Majeſtät zu zeigen als Herrn der Strahlen, als Kriegsgott, als den Stern Seſched, als jungen Stier, als Krokodil, als Horus, als grimmigen Löwen, als Falken, als Leoparden, als Bruderpaar Horus und Seth.

[1]) Du haſt mein Bild, das ſich dir jetzt zeigt, ſo ſchön gemacht, und ich werde zum Dank auch deines im Tempel aufſtellen.

[2]) Der Euphrat.

[3]) Die Königsſchlange leuchtet ſo wie die Sonne, zu der ſie ja eigentlich gehört.

Dann schließt das Lied ab mit der Verheißung: „Ich gewähre dir Schutz, du mein lieber Sohn Horus, starker Stier, der in Theben aufging, den ich aus meinen Gottesgliedern erzeugt habe, Thutmosis, der ewig lebt . . . ich lasse dich dauern auf dem Throne des Horus für Millionen von Jahren, daß du die Lebenden leitest ewiglich."

Der König erscheint also in diesem Liede als Sohn und Schützling des Gottes Amon. In uralten Bildern und unter Verwendung traditioneller mythischer Züge wird geschildert, wie der Gott den König, seinen Sohn, geleitet und zum Sieg über die Reiche der Erde führt bis an die Grenze des Himmels. Der König erhält göttliche Verehrung, und seine Herrschaft wird als eine in Ewigkeit währende gefeiert.

Überschauen wir die vorgeführten Stoffe, so sind es drei Gedanken, welche in diesem Traditionsgut immer wiederkehren und sich in Ägypten durch Jahrtausende hindurch erhalten haben, 1. die Erwartung einer Segenszeit nach Zeiten nationalen Niedergangs und Unglücks, 2. der König wird vorgestellt als aus göttlichem Samen hervorgegangen, als Sohn des Sonnengottes, als göttliches Kind, 3. dem König werden als Weltherrscher übermenschliche Züge beigelegt, und er wird als Offenbarung der Gotteskraft auf Erden verstanden. Es ist ein feststehendes Schema der Schilderung der glücklichen Regierung des Königs, welches überall zugrunde liegt,[1]) Recht, Ordnung, Sieg, Aufrichtung der nationalen Größe nach außen und im Innern, so daß man mit H. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905, S. 261 von einem „Hofstil" sprechen kann. Aber von einem Weltheiland oder einer Erlöser-Königserwartung ist in dieser ganzen Literatur nicht die Rede.[2])

[1]) Vgl. auch das Kapitel über die Weisheitslehren bei Erman S. 86 ff., insbesondere die Lehre für König Meri-ka-re, eine Art Fürstenspiegel, S. 109ff., die wir aus der 18. Dynastie kennen, die aber in die Zeiten zwischen dem alten und dem mittleren Reich hinaufzureichen scheint.

[2]) Vgl. R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel, 3. Aufl., 2. Band. S. 310, Derselbe, Die Religion des Volkes Israel, 1921, S. 89, Die alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen, 4. Aufl. 1920, S. 240 ff., E. Sellin, Der alttestamentliche Prophetismus, 1912, S. 176, L. Dürr, Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung, 1925, S. 1 ff., 14 f.

2. Babylonien.

Von Bedeutung ist das weitere Problem, in welchem Umfang Einflüsse der Weltanschauung und der Religion von den östlichen Ländern aus auf die Eschatologie Israels und des Judentums eingewirkt haben.

H. Winckler hat die Anschauung vertreten, daß die religiöse Weltbetrachtung der Babylonier zu der Zeit, da unsere Quellen einsetzen, also um etwa 3000 v. Chr., im wesentlichen abgeschlossen war und ein geschlossenes, auf astralem Hintergrund beruhendes System darstellt, dessen Entstehung in eine für uns prähistorische Zeit falle,[1]) während nach anderen diese Systematisierung und ihre enge Verknüpfung mit Astralem das Produkt erst einer verhältnismäßig viel jüngeren Zeit ist und vielleicht erst in der nachbabylonischen, der hellenistischen Zeit der volle Abschluß erfolgt ist.

A. Jeremias hat den Wincklerschen Begriff einer allgemein altorientalischen religiösen Weltanschauung aufgenommen und in einer Reihe von Schriften, hauptsächlich: Babylonisches im Neuen Testament, 1905, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 3. Aufl. 1916, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 1913, eine weitgehende formale Beeinflussung der neutestamentlichen Religion durch altorientalische Vorstellungen angenommen, während er den eigentlichen Inhalt der biblischen Gedanken davon nicht berührt sein läßt. Ich nenne besonders aus dem letztgenannten Werk Kap. IX: Die Weltzeitalter und Kap. X: Die Erlösererwartung als das Ziel der Weltzeitalterlehre. Doch werden die Jeremiasschen Theorien von andern lebhaft bestritten, so daß ich auf dieselben nicht näher eingehe.

Sodann hat H. Zimmern, Die Keilinschriften und das Alte Testament von E. Schrader, 3. Aufl. 1903, S. 375 ff., und in der eben zitierten Schrift über die Christusmythe, S. 13 ff., sich gegen die Vorstellung gewendet, daß die messianische Heilszeit mit vorausgehender Unheilszeit einen speziell innerjüdischen und urchristlichen Gedankenkomplex darstelle. Er hat, wie andere Orientforscher vor

[1]) Vgl. die Auseinandersetzung H. Zimmerns mit H. Winckler in H. Zimmern, Zum Streit um die „Christusmythe", 1910, S. 58 ff.

ihm, darauf verwiesen, daß sich im Babylonischen wie auch im Ägyptischen viel Analogie findet. Auch er urteilt, darin habe man eine gemeinsame altorientalische, in Babylonien wie in Ägypten gleicherweise verankerte Betrachtungsweise, die die Quelle sei, auf die im letzten Grunde jene alttestamentlichen, spätjüdischen und urchristlichen Vorstellungen von einer Heils- und Unheilszeit zurückgingen.

Und zwar findet er das Schema einer Unheils- und Heilszeit zuerst im Mythus, vor allem bei den Kämpfen und Plagen in der Urzeit mit einer darauffolgenden Friedens- und Segenszeit. So in dem Kampf gegen Tiâmat und ihre Genossen, der vom Götterkönig Ellil, später Marduk, siegreich durchgeführt wird, woran sich die Welt- und Menschenschöpfung, der Beginn einer neuen Zeit des Heils anschließt. Ferner in dem Mythus von der Bezwingung des „Löwen" (labbu), in dem Mythus von Ea und Atrachasis und anderen mythologischen Texten.

Wie immer es sich mit solchen mythologischen Stoffen und ihren Einflüssen auf andere Völker verhalten mag, für uns ist, da sie in das Neue Testament jedenfalls nicht direkt und ohne Umbildung aufgenommen worden sind, es sich hier vielmehr in erster Linie um das Verständnis geschichtlicher Personen und Perioden handelt, von größerer Bedeutung, daß das im Mythus vorliegende Schema von einer Heils- und Unheilszeit in Babylonien auch auf die historische Zeit angewendet worden ist und namentlich in den Königsinschriften zutage tritt. Ein schlechter König gilt als typischer Bringer der Unheilszeit, ein guter König als solcher der Heilszeit.

Obwohl diese Texte schon öfter abgedruckt worden sind, gebe auch ich die hauptsächlichsten wieder, denn die zugrunde gelegten Materialien müssen direkt kontrolliert werden können.

In einem Texte aus der Bibliothek Assurbanipals (668 bis 626 v. Chr.), der sich aber auf ältere Verhältnisse, etwa auf die Zeit um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends bezieht und von dem Unheil handelt, welches ein schlechter König von Babylon über sein Volk bringen werde, lesen wir:[1]) „Ein solcher

[1]) Schrader-Zimmern-Winckler, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl. 1903, S. 392. H. Zimmern, Die Christusmythe, S. 15 f.

Fürst (der den Geboten der Götter nicht nachkommt), wird Elend erleben, nicht frohen Herzens sein, während seines Königtums werden Schlacht und Kampf nicht aufhören. Unter solcher Regierung wird einer den anderen auffressen, werden die Leute ihre Kinder für Geld verkaufen, werden die Länder insgesamt in Unordnung geraten, wird der Mann vom Weibe lassen, auch wird das Weib vom Manne lassen, wird die Mutter vor der Tochter das Tor verriegeln, wird der Besitz Babels nach Subartu und Assur hineinkommen, wird der König von Babel dem Fürsten von Assur die Habe seines Palastes, seinen Besitz nach . . . hineinbringen müssen."

Auf der anderen Seite haben wir Schilderungen, daß mit der Regierung eines Königs eine glückliche Zeit angebrochen sei. So rühmt Assurbanipal in der großen Annaleninschrift des Rassam-Cylinders[1]) von sich: „ich, dem Schamasch, Rammân und Ischtar vermöge ihrer unwandelbaren Bestimmung die Königsherrschaft auszuüben geboten." „Seit Aschschur, Sin, Schamasch, Adad, Bêl, Nabû, Ischtar von Niniveh . . . ., Ischtar von Arbela, Nin-ib, Nergal, Nusku mich gut auf den Thron meines Vaters gesetzt hatten, ließ Adad seinen Regen los, spaltete Ea seine Quellhöhlungen, ward das Getreide fünf Ellen hoch in seinen Halmen, ward die Ähre $^5/_6$ Ellen lang, gelang die Ernte, wucherte das Korn, war der Giparu-Baum beständig mit Grün bedeckt (?), ließen die Baumpflanzungen die Frucht üppig wachsen, hatte das Vieh beim Werfen Gelingen. Während meiner Regierungszeit triefte die Fülle, während meiner Jahre wurde Überfluß aufgehäuft."

In einer weiteren Inschrift Assurbanipals[2]) wird zunächst die Segenszeit geschildert, die mit seiner Thronbesteigung begonnen habe. Sie schuf aber auch eine überreiche Löwenbrut. Assurbanipal schildert sodann, wohl mit Anspielung auf den Siegergott im Mythus vom

---

[1]) Keilinschriftliche Bibliothek, Sammlung von assyrischen und babylonischen Texten, herausgegeben von E. Schrader, Band II, S. 152 ff., Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergang Ninivehs bearb. von M. Steck, II. Teil: Texte, Vorderasiatische Bibliothek II, 9, Leipzig 1916, S. 2 ff., Zimmern S. 16, Dürr S. 17.

[2]) S. A. Smith, Die Keilinschriften Assurbanipals, Heft 2, Seite 1 ff., Zimmern S. 16 f., Dürr S. 17 f.

„Löwen„ die Niederwerfung dieser Löwenplage durch sein Eingreifen. Auf einer anderen seiner zahlreichen Inschriften feiert er seine glückliche Regierung:[1]) „Die großen Götter schauten freudig auf meine guten Werke . . . über die Nennung meines gewichtigen Namens freuten sich, jubelten die vier Weltgegenden. Die Könige vom oberen, vom unteren Meere . . . sandten Freudenbotschaften zu mir. Die Waffen der aufständigen Feinde ruhten, die Wagenlenker lösten ihre Gespanne, es ruhten ihre spitzen Lanzen, sie ließen schlaff ihre gefüllten Bogen; niedergehalten waren die Gewalttätigen . . . Inmitten von Stadt und Haus nahm keiner die Habe seines Genossen mit Gewalt weg, im Umkreis des gesamten Landes tat kein Mensch Schaden. Wer allein seines Weges ging, zog wohlbehalten auf ferner Straße, nicht war ein Räuber da, der Blut vergoß, nicht wurde Gewalttat begangen. Es bewohnten die Länder eine ruhige Wohnstätte, wie feines Öl waren wohlbestellt die vier Weltgegenden. Der Elamiterkönig, der . . ., um mir Gruß zu entbieten, sandten mir ihren Diener, auf das Geheiß Marduks . . . besaß ich keinen Rivalen, hatte ich keinen Feind."

Assurbanipal schildert sich also selbst in den Farben eines idealen Friedenskönigs. Und doch will dies Bild wenig zu den Zuständen passen, die unter seiner Regierung herrschten. Ganz ähnlich wie der König selbst, keineswegs jedoch mit glänzenderen Farben, feiert ein Höfling die mit Assurbanipals Regierung angebrochene Heilszeit:[2]) „Schamasch und Adad haben durch ihr untrügliches Orakel meinen Herrn König für die Königsherrschaft über die Länder bestimmt: Günstige Regierungszeit, Tage des Rechtes, Jahre der Gerechtigkeit, reichliche Regengüsse, gewaltige Hochwasser, günstiger Kaufpreis. Die Götter sind wohlgeneigt, Gottesfurcht ist reichlich, die Heiligtümer sind überladen. Die großen Götter Himmels und der Erde haben gegenüber meinem Herrn König verkündet: Greise werden hüpfen, Kinder werden singen, Frauen, Mädchen werden freudig der Weibespflicht sich hingeben, werden niederkommen, Knaben und Mädchen das Leben geben. Das Werfen gelingt.

[1]) Zimmern S. 17.

[2]) Die Keilinschriften und das Alte Testament, S. 380, Zimmern S. 18, Dürr S. 19.

Wen seine Sünden zum Tode bestimmt hatten, dem hat mein Herr König das Leben geschenkt. Die viele Jahre gefangen waren, hast du freigelassen; die viele Tage krank waren, sind genesen; Hungrige wurden satt, Ausgemergelte wurden fett, Nackende wurden mit Gewändern bekleidet."

Hier mag auch angeführt werden, daß Assurbanipal auch davon spricht,[1]) es seien unter seiner Regierung „die Tage voll geworden" (vgl. Mark. 1, 15; Gal. 4, 4; Eph. 1, 10; 4. Esra 11, 44) zur Erfüllung einer vor 1635 oder 1535 Jahren ergangenen Prophezeiung, daß die von Kudurnanhundi dem Elamiten entführte Göttin Nannai von Erech werde zurückgeführt werden.

Salmanassar I., der etwa von 1280—1261 v. Chr. regierte, schildert sich selbst:[2]) „Salmanassar, der Statthalter Enlils, der Priester Aschschurs, der Glänzende, der Stellvertreter der Götter, der Fürst, der Günstling der Ischtar, . . . der staunenswerte Alleinherrscher, der Hirte der Gesamtheit der Menschen, dessen Taten übergewaltig (und) vor Aschschur wohlgefällig sind, der Gewaltige, der Held, der Starke in Kämpfen, der Zermalmer der Widersacher, . . . der legitime Fürst, der unter dem Beistand Aschschurs und der großen Götter, seiner Herren, einherschreitet und keinen Rivalen hat, der da erfaßt die Gebiete der Feinde oben und unten, der Herr, dessen Fuße die Gesamtheit der Herrscher und Fürsten Aschschur und die großen Götter unterworfen haben." Darauf schildert er seine gewaltigen Kriegstaten. Auch nennt er sich:[3]) „Der legitime Hirte, dessen Namen Anu und Enlil für die Ewigkeit ausgesprochen haben, bin ich, aus ewigem Geschlecht, der die Götter kennt." Sodann schildert er auch, daß er den Tempel Aschschurs glänzend wieder aufgebaut habe. „Wenn Aschschur, der Herr, zu diesem Tempel kommt . . ., so möge er die glänzende Bauart dieses Tempels anschauen und sich freuen . . . Ein Schicksal des Wohlergehens für mein Priestertum (und) die Nachkommenschaft meines Priestertums, einen glücklichen Verlauf meiner Herrschaftsjahre möge er mit gewichtigem Munde für immerdar feierlich verkünden."[4])

[1]) Keilinschriftliche Bibliothek II S. 208 f.

[2]) E. Ebeling, B. Meißner, E. F. Weidner, Die Inschriften der altassyrischen Könige bearbeitet, in Altorientalische Bibliothek, 1. Band 1926, S. 111 f.

[3]) Ebenda S. 121. [4]) Ebenda S. 125.

Aber wir müssen noch in ältere Zeiten zurückgreifen. Schon bei Hammurabi (1955—1913 v. Chr.) begegnen ähnliche Selbstzeugnisse über die mit seiner Regierung angebrochene Glücks- und Friedenszeit. Im Eingang und im Schluß seines Gesetzes spricht er von sich[1]: „Damals haben (mich) Hammurabi, den erhabenen Fürsten, den Gottesfürchtigen, um Recht im Lande finden zu lassen, den Schlechten und Bösen zu vernichten, auf daß der Mächtige den Schwachen nicht bedrücke, daß ich wie Schamasch den Schwarzhäuptigen aufgehe, das Land erleuchte, Gott (Anu) und Bel, um die Menschen zu beglücken, meinen Namen ausgesprochen; Hammurabi, der Hirte, der Berufene Bils bin ich, der da schafft Reichtum und Fülle . . ., der starke König." Und im Epilog: „Hammurabi, der vollkommene König bin ich. Für die Schwarzhäuptigen, welche Bil geschenkt, deren Hütung Marduk verliehen hat, war ich nicht laß, gab der Müdigkeit nicht nach, Friedensplätze suchte ich ihnen, arge Engnisse öffnete ich, ließ ihnen Licht werden; mit der gewaltigen Waffe, die Zemama und Ischtar mir verliehen, mit der Einsicht, die Ja bestimmt, mit der Kraft, die Marduk gegeben hatte, fegte ich die Feinde oben und unten fort, machte den Kämpfen ein Ende, ließ das Land sich wohlfühlen, die Leute sich in sicheren Hütten lagern, Schrecken nicht bekommen." Er nennt sich den Hirten und Heiland, dessen gerechtes Szepter guten Schatten für seine Stadt spendet, der Gerechtigkeit in der Welt verbreitet.

Nicht minder enthalten die sumerischen und akkadischen Königsinschriften ähnliche Aussagen dieser alten Herrscher über ihre Regierungstätigkeit. So gibt Uru-ka-gi-na, der König von Lagasch[2]), Kegel B und C 3, 1 ff. zunächst eine Schilderung der vorangegangenen Unglückszeiten: „Seit fernen Zeiten, von Anfang an, haben damals die Schiffer gehaust auf den Schiffen; (bei) den Eseln haben die Hirten gehaust; (bei) den . . . haben die Fischereiaufseher gehaust . . . die Schafhirten der Wollschafe haben in Ermangelung eines weißen Schafes dargebracht Geld . . . die Rinder der Götter (wurden

[1]) Hammurabis Gesetz von J. Kohler und F. E. Peiser, Bd. I. Leipzig 1904.

[2]) F. Thurau-Dangin, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften, Vorderasiatische Bibliothek, I. Bd., Abteilung 1, Leipzig 1907. — P. Maurus Witzel, Keilinschriftliche Studien Heft 1—3, Leipzig 1918—1922.

benutzt) bei der Bewässerung der dem Patesi[1]) verliehenen Ländereien; die guten Felder der Götter bildeten das Lehen, den Ort der Freude des Patesi. Die Esel . . . und die schönen Rinder: Die Priester nahmen sie weg . . . (Wenn) ein Toter in das Grab gelegt (wurde), als sein (Getränk) 7 Urnen schikaru, als seine (Speise) 420 Brote, 120 ka Korn" . . . „ein Kleid, ein . . . Böckchen, ein Bett nahm der . . . (für sich), 60 ka Korn nahm der . . . (für sich)" usw.

Dann aber fährt er fort, 8, 1 ff.: „Als Nin-gir-su, der Krieger En-lils, Uru-ka-gi-na das Königtum von Lagasch verliehen hatte . . ., hat er die Bestimmungen von ehemals (her)gestellt und das Wort, das sein König Nin-gir-su ausgesprochen hatte, ließ er (im Lande) wohnen. Von den Schiffen entfernte er die Schiffer, von den Eseln, von den Schafen entfernte er die Hirten, von den . . . entfernte er die Fischereiaufseher . . . . Die Geldlieferung in Ermangelung eines weißen Schafes, eines . . . Lammes, deren Aufseher entfernte er . . . In den Grenzen (des Gebietes) Nin-gir-su's bis zum Meere gab es keinen Aufseher mehr. Wenn ein Toter in das Grab gelegt wurde, so hat er als sein (Getränk) drei Urnen schikaru, als seine (Speise) 80 Brote, ein Bett, ein . . . Böckchen, der . . . (für sich) genommen; 30 ka Korn hat der . . . für sich genommen."

Aus der Regierung des Gu-de-a, des Vizekönigs von Lagasch, seien erwähnt aus Zylinder B 4, 13 ff.: „Der Patesi ließ niederknien die Stadt und sich beugen das Land. Er füllte auf die Spaltungen, beseitigte die Rechtsstreite und entfernte vom Wege die ausgeworfenen Speichel. Die Stadt war (wie) die Mutter eines Kranken, die bereitet einen Heiltrank, (oder wie) das Vieh, die Tiere der Ebene, welche sich zusammenkauern, (oder wie) der wilde Löwe, der Herr der Ebene, der sich niederlegt: am Tage Gebete und bei Nacht Bitten." Statue B 7, 34 ff.: „In meiner Stadt der Starke und der Schwache schliefen Seite an Seite . . . Der Waise tat der Reiche kein (Unrecht), der Witwe tat der Mächtige kein (Unrecht)." Zylinder B 17, 18 ff.: „Am Tage, da der König einzog in den Tempel, während sieben Tagen, war gleich die Magd ihrer Herrin, der Sklave und der Herr gingen einander zur Seite; in

[1]) Priesterfürst.

seiner Stadt lagen der Mächtige und der Niedrige einander zur Seite; auf der bösen Zunge wurden die (schlechten) Worte verändert (in gute), alles Üble vom Tempel beseiti[gte er]; auf die Ge[setze Ninâs] und Nin-[gir-su's] richtete er sein Augenmerk . . . Die Sonne ließ hervorstrahlen die Gerechtigkeit, Babbar trat mit Füßen die Ungerechtigkeit. Die Stadt gleich dem Sonnengotte stieg von der Erde strahlend."

Gudea nennt sich auch mehrfach in seinen Inschriften Sohn der Göttin Ga-tum-du(g), der Schutzgöttin von Lagasch. So Zylinder A 3, 7 ff.[1]): „Ich habe keine Mutter; du bist meine Mutter. Ich habe keinen Vater: du bist mein Vater. Mein Vater . . .; in dem Heiligtum hast du mich geboren . . . ." Statue D, 1, 5 ff.[2]): „Gu-de-a, Patesi von Lagasch, . . . der starke abarakku der Ninâ, welcher . . . das Wort der Ba-u, das Kind der Ga-tum-du(g)." Statue F 1, 1 ff.:[3]) „den Ga-tum-du(g), seine Herrin in Lagasch, ihrer geliebten Stadt, im schönen Heiligtum geboren hat." Statue E 1 ff.[4]) wird gesagt, daß den Gudea, den Patesi von Lagasch erwählt habe „Ba-u, die gnädige Frau, die Tochter des Himmels, die Herrin der heiligen Stadt, . . . als Ba-u, seine Herrin, in ihrem reinen Herzen ihn erwählt hatte". Lugal-zag-gi-si, König von Schumer, heißt[5]) „Kind der Nisaba, genährt mit heiliger Milch von Nin-har-sag, der Mann des (Gottes) Mes, . . . Zögling der Nin-a-bu-hadu, der Herrin von Uruk, Oberabarakku der Götter.

War in Ägypten der König als Sohn des Horus, als Götterssohn und Götterliebling der Spender des Glücks und Segens seines Landes, so fühlt sich auch der babylonische König als Auserwählter und Beauftragter heilsspendender Gottheiten und ausgestattet mit der Kraft, die göttlichen Befehle auszurichten. Er nimmt göttliche Berufung und Sendung in Anspruch, ja, gleichfalls göttliche Geburt. Diese Anschauung vertritt bereits der babylonische Mythus.

Schon der Urheros Adapa, das menschliche Gegenbild des Gottes Marduk, scheint nach dem bis jetzt freilich ziemlich verstümmelt vorliegenden Schlußpassus seines Mythus als Erlöser von

[1]) Thureau-Dangin S. 93. [2]) Ebenda S. 77.
[3]) Ebenda S. 83. [4]) Ebenda S. 79.
[5]) Ebenda S. 155, Bruchstück einer Vase.

Krankheit und Siechtum gedacht worden zu sein.[1]) Auch in dem Mythus von Etana ist von der Berufung eines Königs, vielleicht des Etana selbst, die Rede, der von den Göttern Ischtar und Ellil nach einer Zeit der Verwüstung und des Schreckens gesucht und ausfindig gemacht wird, um, mit Szepter, Königsmütze und Hirtenstab bekleidet, Ordnung und Heil über sein Land zu bringen.

Salmanassar I. (etwa 1280—1261 v. Chr.), sagt von sich[2]): „Als Aschschur, der Herr, zu seiner Verehrung mich getreulich ersah, und, um die Schwarzköpfigen in Ordnung zu halten, mir Szepter, Waffe und Stab übergab, die rechtmäßige Königsmütze der Herrschaft verlieh."

Daher kennt auch die babylonische Überlieferung wunderbare mythische Geburts- und Kindheitserzählungen. So die bekannte Geburtslegende Sargons, die an die Geburt des Mose erinnert.[3]) Nach diesem aus Assurbanipals Bibliothek stammenden Text spricht Sargon, der erste akkadische König in Babylonien, der etwa 2600 v. Chr. lebte, von sich: „Sargon, der mächtige König, der König von Akkad, bin ich. Meine Mutter war eine Gottesherrin[4]), meinen Vater kannte ich nicht, der Bruder meines Vaters wohnt im Gebirge. Meine Stadt ist Azupiranu, am Ufer des Euphrat gelegen. Es empfing mich die Mutter, die Gottesherrin, im Geheimen gebar sie mich, setzte mich in ein Kästchen aus Schilf (?), verschloß meine Tür mit Erdpech, übergab mich dem Flusse; ohne über mich hinwegzugehen (?), hob mich der Fluß empor, zu Akki, dem Bewässerer, brachte er mich. Akki, der Bewässerer, [nahm mich] zum Sohne [an] und zog mich auf. Akki, der Bewässerer, machte mich zu seinem Gärtner. Während ich Gärtner war, gewann Ischtar mich lieb, und vier Jahre übte ich die Königsherrschaft aus.

[1]) A. Ungnad in H. Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament, 1. Bd. 1909, S. 37 f., 2. Aufl. 1926, bearbeitet von E. Ebeling, S. 143—146, H. Zimmern, Christusmythe, S. 30 ff.

[2]) E. Ebeling, B. Meißner, E. F. Weidner, Die Inschriften der altassyrischen Könige bearbeitet, in Altorientalische Bibliothek, I. Band, 1926, S. 113.

[3]) Abgedruckt bei Greßmann-Ungnad, Altorientalische Texte I, S. 79., 2. Aufl. (E. Ebeling) S. 234 f.

[4]) Wohl Priesterin.

Die schwarzköpfigen [Leute] beherrschte und [regierte] ich." Es folgen die kriegerischen Taten des Königs.

In anschaulicher Weise wird in ähnlicher mythologisierender Art die Berufung Merodachbaladans II., des Zeitgenossen des Hiskia, auf der im Berliner Museum befindlichen Belehnungsurkunde dieses Königs folgendermaßen geschildert[1]): „Als Marduk, der große Herr . . ., zum Lande Akkad, von dem er in Grimm sich abgewandt hatte, wieder Zuneigung gefaßt hatte, da hielt er Umschau unter allen Leuten, musterte die Menschheit, unter allen Menschen, sämtlichen Wohnstätten ersah er richtig aus, Merodachbaladan, König von Babylon, ... sah er freudig an, verkündete die Erhöhung seiner Würde durch seinen Ausspruch: „Dieser fürwahr sei der Hirte, der die Versprengten wieder sammelt." Ein gerechtes Szepter, einen den Menschen heilbringenden Hirtenstab übergab er seiner Hand. Den Rat Schumers und Akkads, die Entscheidung über alle Menschen unterwarf er seinem Urteilsspruch, seine Herrschaft machte er überragend in der Gesamtheit der Fürsten."

Ebenso läßt Kyros auf seiner Zylinderinschrift seine göttliche Berufung zum Segensherrscher in Babylon nach der unter Nabonids Regiment herrschenden Unglückszeit von den babylonischen Priestern schildern[2]): „Da faßte Marduk Erbarmen. In allen Ländern insgesamt hielt er Umschau, musterte sie, suchte nach einem gerechten Fürsten nach seinem Herzen, ihn zu fassen bei seiner Hand. Kurasch, den König von Anschan, rief er bei seinem Namen, zur Herrschaft über die Gesamtheit des Alls sprach er seinen Namen aus."

Auf die babylonische Ominaliteratur brauche ich nur kurz einzugehen. Es handelt sich um Heils- und um Unheilsomina, die in ungeheuren Mengen vorliegen[3]) und beredtes Zeugnis von der Bedeutung des Orakelwesens in Babylon ablegen. Es kehren in ihm die gleichen Formeln immer wieder. Nach bestimmten Vorzeichen wird es dem Lande gut gehen, ebenso dem König, im Lande wird

[1]) Zimmern, Christusmythe S. 31.

[2]) Zimmern S. 31 f.

[3]) R. C. Thompson, The reports of the Magicians and Astrologers in Niniveh and Babylon, 2 Bde. London 1900. M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, 2. Bd., Gießen 1912.

Recht und Gerechtigkeit herrschen, Regen und Fruchtbarkeit wird eintreten, die Preise werden niedrig sein, die Frauen werden männliche Nachkommen gebären, dem König wird Sieg über die Feinde und Beständigkeit seines Thrones verheißen. Finstere Vorzeichen sind Sonnen- und Mondfinsternis, bestimmte Sternkonstellationen u. ä. Dann wird Mißwachs eintreten, der Viehstand geschädigt, ein allgemeines Sterben erfolgen, der König sterben, Trauer und Weinen im Lande herrschen, die Feinde werden im Lande auftreten. Zimmern[1]) hat auch diese Vorstellungen in Verbindung mit der jüdisch-christlichen Apokalypsenliteratur bringen wollen. Doch haben wir es hier mit Einstellungen zu tun, die sehr verschiedener Art sind. Je nach der Konstellation des Vorzeichens erscheinen Heil und Unheil ohne bestimmte Reihenfolge, oft vermischt. Auch findet sich die eschatologische Rettergestalt in diesen Omina nicht.[2]) Es sind allgemein verbreitete orientalische Vorstellungen und Erwartungen ohne endgeschichtliche Unterlage, die jedoch dann immerhin Farben zur Bildung des altorientalischen Messiasbildes geliefert haben können.

Aber Ähnliches gilt von den gesamten eben vorgeführten altbabylonischen Anschauungen. In weitem Umfang sind sie beherrscht von der Vorstellung von Heils- und Unheilszeiten. Freilich sind diese noch nicht in den Zusammenhang einer bestimmten Theorie von Weltperioden und vom Weltablauf gestellt, wie wir sie in späteren vorderasiatischen Religionssystemen antreffen und wie sie auch zweifellos im Neuen Testament vorliegen. Also kann auch von einer eigentlichen Eschatologie auf dem engeren babylonischen Gebiet nicht gesprochen werden, so wenig wie das von Ägypten galt.[3])

[1]) Die Keilinschriften und das Alte Testament, S. 393, und Christusmythe S. 18 f.

[2]) Dürr S. 33 ff., W. Eichrodt, Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel, 1920, S. 142 f.

[3]) Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums II. Bd., 1921, S. 55, leugnet einen Einfluß der babylonischen Religion auf das spätere Judentum. Denn nicht darauf komme es an, ob von den mythischen von Volk zu Volk wandernden und zur Ausgestaltung der Eschatologie verwendeten Zügen einer oder der andere aus Babylon stamme, sondern ob die maßgebenden religiösen Ideen übernommen seien. Das sei bestimmt zu verneinen.

Dennoch liegen hier Ansätze vor, welche später ausgebildet werden.[1]) Denn gewisse Anschauungen, welche in den babylonischen Schilderungen der Unheils- und der Heilszeit eine Rolle spielen, finden sich ähnlich, wie gesagt, in jüdischen Apokalypsen wieder. Sodann geht wohl auf babylonische Einflüsse zurück die Berechnung der Weltzeit und die Annahme eines großen Weltjahres. Die Theorie vom Weltjahr ist uns in ausgebildeter Weise erst aus späterer, persischer und hellenistischer Zeit bekannt, „wenn auch Ansätze dazu schon im eigentlichen babylonischen Altertum vorhanden gewesen sein mögen und dieses namentlich auch die astronomisch-astrologische Grundlage für Einteilung und die Zahlenproportionen des späteren Weltjahres geliefert haben wird".[2])

Von Wichtigkeit aber ist es, daß uns auch in Babylonien ein festgeprägtes, traditionelles, durch Jahrtausende hindurch verfolgbares Königs- und Herrscherideal entgegentritt. Der König leitet auch hier seine Berufung auf den Thron von den Göttern ab.[3]) Mag der Etanamythus (s. S. 456) die erstmalige Einsetzung des Königtums auf Erden durch die Götter im Auge haben,[4]) wonach Ischtar und Ellil nach einem Hirten im Himmel suchten, und sich auf Erden nach einem König umschauten, es muß eine „Königsberufungssage" Erbgut gewesen sein, deren Grundzüge in den historischen Urkunden von Berufung historischer Könige im Verlauf vieler Jahrhunderte immer wiederkehren. Die Einsetzung von Dynastien und die Berufung einzelner Könige durch die Götter wird dargestellt als Beginn einer durch den König heraufzuführenden Heils- und Segenszeit. Das Königtum ist bereits in Babylon Gottesgnadentum. Ebenso erhebt der König den Anspruch auf die Weltherrschaft.

---

[1]) Vgl. Zimmern, Christusmythe S. 20.

[2]) Zimmern, ebenda.

[3]) Zu beachten ist aber die Einschränkung, welche Zimmern in Schraders Keilinschriften und das Alte Testament [3] S. 640 macht: „Allerdings ist zu betonen, daß man in Babylonien-Assyrien in der Deifikation der Könige lange nicht so weit ging wie in Ägypten, und ferner, daß die direkte Gleichsetzung von Königen mit Göttern auf die altbabylonische Zeit beschränkt geblieben zu sein scheint."

[4]) Zimmern, Die Keilinschriften und das Alte Testament, [3] S. 382 f.

Die Schilderungen der babylonischen Könige von ihrer segensreichen Regierungszeit sind also die traditionellen, auch irgendwie im Volke selbst lebendig gewesenen Darstellungen, feststehender Typus, auch wenn es sich nicht um kräftige und ideale Herrscher handelte. Es sind die Formen, in denen das Königtum von sich dachte und in denen auch das Volk selbst dem Herrscher entgegenzutreten gewohnt war. Man denke an die Reden, welche im deutschen Reiche während des letzten Kaisertums bei offiziellen und inoffiziellen Gelegenheiten gehalten worden sind. Rückwärtsschauend können wir erkennen, daß ihnen auch ein idealer Einschlag eigentümlich gewesen ist, der der geschichtlichen Wirklichkeit nicht immer entsprochen hat. Auch in unserem Volke ist das Bild eines gottgeordneten Herrschers lebendig gewesen, und unsere Herrscher haben selbst gestrebt, eine Segenszeit über ihr Volk heraufzuführen, ein auch ihnen vorschwebendes Ideal zu verwirklichen, hinter dem die geschichtliche Wirklichkeit doch zurückgeblieben ist, ohne daß allgemeine Züge von segensreichen Zuständen unter ihrer Regierung falsch wären.

3. Persien.

Neue Momente treten in dem Weltbild und in den religiösen Vorstellungen des arischen Volkes der Perser, in der zoroastrischen Religion auf.[1])

[1]) Vgl. Karl F. Geldner, Die zoroastrische Religion (Das Avesta), Religionsgeschichtliches Lesebuch, herausgeg. von A. Bertholet, 2. Aufl. 1926. — F. Wolff, Avesta, die heiligen Bücher der Parsen übersetzt auf der Grundlage von Chr. Bartholomäs altem iranischem Wörterbuch, 1924. — Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, II. Bd., 1921, S. 58 ff., 95 ff. — Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 4. Aufl., herausg. von A. Bertholet und Edvard Lehmann, II. Bd. 1925, Die Perser, bearb. von Ed. Lehmann, S. 199—279. Ferner A. Kohut, Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen, Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft Bd. 21, 1867, S. 552 ff. — Erik Stave, Über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum, 1898. — James Hope Moulton, Early Zoroastrianism, 1913, S. 286 ff. — C. W. Carter, Zoroastrianism and Judaism, 1913 (Bibliographie S. 107 ff.). — N. Söderblom, La vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances paralleles dans les autres religions, 1901. — J. A. Scheftelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum, 1920. — G. Kittel, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum, 1926, S. 76 ff.

Die Heilige Schrift der Perser heißt Avesta, d. h. „Wissen". Gemeint ist das religiöse, offenbarungsmäßige Wissen. Das ursprüngliche Avesta soll eine umfangreiche Literatur gewesen sein. Aus den von ihr erhaltenen Trümmern ist in der nachchristlichen Zeit, unter den ersten Sasanidenkönigen, durch priesterliche Hände eine Neusammlung und Redaktion vorgenommen worden, die kanonische Geltung erhielt und aus 21 uns nur zum Teil erhaltenen Büchern bestand. Zeitlich und sprachlich zerfällt das Avesta in zwei ungleiche Teile, das umfangreiche jüngere Avesta, die Liturgie und die Priestersatzungen der zoroastrischen Kirche enthaltend, und in die Gāthās. Diese Gathas (Redeverse) wollen die Originalworte des Propheten, Zarathustra, sein und gelten auch dafür. Es kommt ihnen also für die Ermittlung der ursprünglichen Lehre Zarathustras große Bedeutung zu. Freilich sind sie nicht allzugroß an Zahl, sind voll von Dunkelheiten, bieten auch kein System dar, sondern sind einzelne prophetische Worte, Mahnungen, Weissagungen oder Beteurungen.

Die Zeit Zarathustras kann nicht mit Sicherheit angesetzt werden. Sein Leben fällt nach den einen in die Zeit zwischen 1000 und 800 v. Chr, während einige Neuere[1]) ihn in das 6. vorchristliche Jahrhundert rücken. Seine Heimat ist wahrscheinlich das nordwestliche Iran gewesen. In seiner Verkündigung hat er an altarische und altiranische Vorstellungen angeknüpft. Dahin gehört der auch in der Religion der Veden begegnende Gegensatz der Natur- und sittlichen Mächte. „Die bösen Geister, die Teufel, die im Avesta wimmeln, sind nicht nur ein Gebilde der zarathustrischen Lehre vom Bösen, sondern viele von ihnen scheinen schon im primitiven Glauben der Iranier heimisch gewesen zu sein."[2]) Stark prägt sich auch der nomadische Hintergrund in der avestischen Religion aus, in beibehaltenen und verbesserten Gebräuchen des Hirtenvolkes. Ferner scheint der die iranische Religion wie andere auf gleicher Kulturstufe stehende Religionen charakterisierende Ritualismus und Formalismus, die Gleichstellung der Kultriten und Reinheitsgebote mit den ethischen

[1]) J. Hertel, Die Zeit Zarathustras, 1924, Achaemeniden und Kayaniden, 1924, H. H. Schaeder in Studien der Bibliothek Warburg, VII, 1926, S. 319.

[2]) E. Lehmann, S. 212.

Forderungen der zarathuſtriſchen Lehre von Anfang an eigentümlich geweſen zu ſein.[1])

Zarathuſtra iſt mit vollem prophetiſchen Bewußtſein aufgetreten. Er will eine reine Gottesverkündigung bringen, die Religion ſeines Volkes auf eine höhere Stufe heben. Der Name des höchſten Gottes iſt in den Gathas Ahura Mazda oder Mazda Ahura oder nur Mazda oder Ahura. Ahura Mazda (Aurmazd, Ormazd) iſt alſo kein Eigenname, ſondern eine Zuſammenſetzung. Mazda iſt „der Weiſe". Das Wort Ahura bezeichnet den Herrn oder die ahuriſche Gottheit, die durch die Beifügung Mazda ihrem Weſen nach charakteriſiert werden ſoll. Dies ihr Weſen, ihre Weisheit beſteht aber in der Unterſcheidung von Gut und Böſe oder Wahrheit und Trug. Mazda hat ſich für Reinheit und Gerechtigkeit entſchieden, zwei Begriffe, welche im Aveſta das Grundgeſetz des Daſeins bilden. Wo ſich Mazdas Macht entfaltet, da gelangen die Reinheit und Gerechtigkeit zur Herrſchaft.

Schon dieſe Grundgedanken zeigen, daß die Religion des Zarathuſtra ſich auf einer dualiſtiſchen Weltbetrachtung erhebt.

Yasna 45, 2 heißt es: „Und ich will reden von den beiden Geiſtern im Anbeginn des Lebens (d. h. der Welt), von denen der Heilige alſo ſprach zum Argen: Nicht werden unſere beiderſeitigen Gedanken, noch Lehren, noch Erkenntniſſe, noch Bekenntniſſe, noch Worte, noch Werke, noch Gewiſſen, noch Seelen zuſammenſtimmen." 30, 3—5[2]): „Und im Anbeginn waren dieſe beiden Geiſter, die Zwillinge, die nach ihrem eigenen Worte das gute und das böſe (Prinzip) im Denken, Reden und Tun heißen. Zwiſchen ihnen haben die Guthandelnden richtig gewählt, nicht die Schlechthandelnden. Und als dieſe beiden Geiſter zuerſt zuſammenkamen, da beſtimmten ſie Leben und Tod, und daß zuletzt ſein ſoll für die Falſchgläubigen das ſchlimmſte Daſein, aber für den Rechtgläubigen (der Lohn der) beſten Geſinnung. Unter dieſen beiden Geiſtern erwählte der Falſchgläubige (der Ahriman) das Schlechteſte zu ſeinem Tun, aber der Heilige Geiſt das Rechte, er, der die feſteſten Himmel als Gewand anzieht,[3]) (und mit ihm) alle, welche es dem Herrn

[1]) Ed. Meyer, S. 73.

[2]) K. F. Geldner, Die zoroaſtriſche Religion, S. 2 f.

[3]) Hier wird der Heilige Geiſt, wie ſpäter, direkt dem Ormazd gleichgeſetzt.

durch lauteres Tun zu Dank machen wollen, sich offen zu Mazda bekennen."

Nach Ed. Lehmann, S. 230 ist der Standpunkt des Yasna 30 und 45 bereits ein philosophischer oder theologischer, während die meisten Gathas die Sache viel einfacher anfassen. Die teuflische Macht werde Druj oder Âshma genannt und als das widerspenstige, schädliche und lügnerische Wesen gehaßt, welches aus seiner Hölle die Welt verderbe und Ormazd stetigen Verdruß mache, bis es am jüngsten Tage von ihm in die Hände der Gerechtigkeit ausgeliefert werde. Das Bestreben der Gathas gehe indessen darauf hin, diese Macht so prinzipiell wie möglich zu fassen. Nicht nur alle irdischen Mächte, sondern auch die Götzen der heidnischen Nachbarn (die Dêvas) werden als verteufelte Wesen dem Bösen untergeordnet. Dazu brauche die Theologie eine umfassendere Bestimmung des Bösen als diejenige, die sich aus einem volkstümlichen Dämon hätte gewinnen lassen, und man stelle dem Heiligen Geist, dem Spenta mainyu, einen bösen Geist, den Ako mainyu entgegen, denselben, der im jüngeren Avesta als konkrete Gestalt unter dem Namen Ahriman auftritt. Doch bleibt auch bei dieser Auffassung ein dem Ormazd entgegenstehendes feindliches göttliches Wesen, eine die Welt verderbende teuflische Macht bestehen, und auch nach Lehmann legt uns Yasna 30 „das Mark und den Kern des ganzen Avesta", die Grundlinien der altpersischen Weltanschauung dar. Danach aber besteht ein durch die ganze Welt hindurchgehender Dualismus. Die beiden Geister waren schon im Anbeginn der Welt vorhanden. Als Zwillinge werden sie vorgestellt, also gleichzeitig entstanden und gleichartig, zwei sich entgegenstehende Prinzipien. Der Heilige, das gute Prinzip, weiß, daß er mit seinem Zwillingsbruder in allen das Leben betreffenden Dingen nie zusammenstimmen kann, und sie ordnen beide von Anbeginn an Leben und Tod. So kann denn das Leben in der Welt nichts anderes sein als ein fortdauernder Kampf zwischen diesen beiden Mächten. Aber freilich, das Ziel dieses Kampfes wird vorgestellt als endgültiger Sieg des guten Prinzips, Niederwerfung und Vernichtung des bösen und die Alleinherrschaft Ahuras und seiner Anhänger.

Jedem, der von der biblischen Weltbetrachtung herkommt, tritt zunächst der Unterschied dieses Gottesglaubens vom biblischen, aber dann auch die Ähnlichkeit vor Augen. Die Bibel kennt den einen Gott, der die Welt und was in ihr ist, geschaffen hat. Das Böse ist nicht seine Schöpfung, sondern erst in die Welt eingedrungen. Aber auch der zoroastrische Gott ist dem Bösen überlegen, und Mazda, der Weise, ist zunächst der Lehrer der Menschen, der ihnen die rechte Gesinnung, die Unterscheidung zwischen gut und böse gegeben hat. Wo seine Macht sich entfaltet, da herrschen Reinheit und Gerechtigkeit.

Nach den Gathas übt Ahura Mazda seine Macht gewöhnlich durch die sechs Erzengel aus, die ihn umgeben, die Ameshas Spentas (Amshaspands, „die unsterblichen Heiligen"), Hypostasen seiner göttlichen Eigenschaften. Heilig ist aber im Avesta soviel als „fördernd". Die Ameshas haben die Welt zu fördern, „daß sie nicht verwese und nicht verwelke, nicht verfalle und nicht vergehe," aber auch die Satzungen Mazdas zu überwachen, damit sein Wille überall geschehe. Ihre Aufgabe ist also eine physische und eine ethische. An der Spitze der Ameshas stehen Vohu mano, die gute Gesinnung, und Asha vahista, die beste Gerechtigkeit, das rechte Gesetz, ferner Khshathra vairiya, das Reich des (göttlichen) Willens, Spenta Armaiti, die heilige Demut oder Frömmigkeit, sowie das Paar Haurvatât, die Vollkommenheit und Ameretât, die Unsterblichkeit. Die Ameshas erscheinen im System als Personen, aber der abstrakte Grundbegriff schimmert noch durch. Spenta ist die Mutter aller Menschen. Durch Vohu mano hat Ormazd die Erde geschaffen und das Gesetz geoffenbart, der Asha vahista ist der Hüter der Weltordnung und der Vermittler Ormazds bei der Weltregierung, im Jenseits der Exekutor der Höllenstrafen, Khshathra vairiya wird meist abstrakt gefaßt als das Reich, in welchem Gottes Wille herrscht. „Das Reich, das über uns ist, das suchen wir für uns zu gewinnen, unter andern zu verbreiten und zu verkünden." „Das gute Reich bringt am ehesten das bessere Teil. Es fließt süße Labe darin, o Asha, für den, der nach seinen Taten, o Weiser, das Beste als Lohn erhält. Dies Reich will ich uns jetzo bereiten." „Jetzt möchte ich es vor Augen sehen, (das Reich) des guten Den-

kens, Tuns und Redens, der ich, o Asha, den weisen Herrn kenne."

Ahura Mazda und die genannten Unsterblichen machen miteinander die Gottheit aus, sie bilden eine monotheistische Einheit, die genannten Genien sind alle nur als Funktionen des Willens Ahuras gedacht. Sie bilden mit den frommen Menschen, aber auch den reinen Tieren und Pflanzen „das Gottesreich". Dies Reich zu erweitern war die Aufgabe jedes Gläubigen. Der vollkommene Zustand wird in der Zukunft liegend gedacht. „Das Reich" wird Mazda am jüngsten Tage als die leibhaftige Darstellung aller Wünsche bringen. In dieser eschatologischen Erwartung münden die Gedanken der Gathalehre aus.

Der Gesetzgeber der Welt ist zugleich der Weltenrichter. Der Maßstab seines Urteils sind die vor aller Zeit gegebenen Gesetze. Nach der großen Entscheidung sehnt sich der Fromme. Sie wird sein Streben nach Reinheit krönen, ihm den verdienten Lohn bringen, die Seligkeit. Über die Frevler aber kommt das Strafgericht. „In der Unsterblichkeit ist die Seele des Rechtgläubigen zufrieden, während die Quälung der falschgläubigen Leute fortdauern wird. Und das schafft der weise Herr durch sein Reich." „Dich habe ich als heilig erkannt, Mazda Ahura, da ich dich zuerst beim Schaffen schaute, da du Lohn für Wort und Tat vorausbestimmtest: dem Bösen Böses, dem Guten Gutes durch deine Macht am jüngsten Tag."[1])

Nach dem Avesta ist das Ziel der Dinge der Sieg der Welt des Guten, die totale Vernichtung des Bösen und die Herstellung der vollkommenen Herrschaft Ahura Mazdas, unter der die Guten mit ihm ewig leben sollen. Schon die Gathas verkündigen „das Kommen des Reiches", die Parusie der Propheten und das jüngste Gericht wird bald bevorstehend gedacht. In späterer Zeit hat man sich unter dem Einfluß des Verlaufs der Geschichte und vielleicht auch unter anderen Einflüssen den Weltverlauf nach verschiedenen Perioden gegliedert gedacht, ohne daß die eschatologische Stimmung an Kraft verloren hätte. Doch darf man diese Gliederung der

[1]) Lehmann, S. 220ff., Geldner, S. 7ff.

Weltperioden auch nicht zu spät entstanden denken, denn in der Zeit der Achämeniden ist diese Spekulation in voller Blüte. Von den neun Jahrtausenden des großen Weltkampfes sind die letzten, die eschatologischen Zeiten die letzten drei Jahrtausende. In ihnen wird die Macht des Bösen sich entfalten, sie enthalten aber auch das Millenium.

Wir kennen diese Gedanken erst in jüngeren Ausprägungen, die mit späteren Vorstellungen durchsetzt sind. Danach bringt der Böse eine Reihe von Drangsalen über die Welt, in denen Helden und Propheten den Gläubigen helfend zur Seite stehen. Die Schilderungen der Kämpfe und Drangsale dieser letzten drei Jahrtausende finden wir dann wieder in den Bildern der Apokalypsenliteratur.

Wenn sich das Tausendjährige Reich nähert, so wird ein Mädchen im See Kasava baden, und durch Zarathustras Samen, der in den See gefallen ist, wird sie empfangen und einen Sohn gebären, den siegreichen Saoshyant[1]). Schon im ältesten Avesta wird von ihm erzählt als von einem Messias, der in den letzten Zeiten als Vollzieher der Welterlösung auftreten soll. Aus einigen alten Stellen scheint hervorzugehen, daß der Saoshyant nicht allein Sohn des Zarathustra sein wird, sondern daß der Prophet selbst in ihm erstehen und in einer Parusie der Welt zum letzten Sieg verhelfen wird. Mit dem Erscheinen des Saoshyant beginnt die Auferstehung der Leiber.[2])

In den Jahrhunderten nach dem Auftreten des Zarathustra scheint die Verbreitung seiner Lehre durch seine Anhänger und die Priesterschaft stark betrieben worden zu sein. Wie das im einzelnen geschehen ist, liegt für uns völlig im Dunkeln. Aber das Ergebnis ist gewesen, daß alle seßhaften iranischen Stämme die Mazdareligion angenommen haben, so auch die Meder und die Perser.

In dem Pantheon des Avesta gewinnt allmählich Mithra eine große Bedeutung, ursprünglich, wie es scheint, Bundesgott und Kriegsgott, aber auch der Lichtgott. In der späteren Achämenidenzeit drängt sich die Verehrung des Mithra in den Vordergrund

---

[1]) Saoshyant bedeutet Retter, Heiland.

[2]) Lehmann, S. 252 ff., Ed. Meyer, S. 68 ff.

und verbreitet sich immer weiter nach Westen hin, nach Armenien und Pontus, auch in Kappadozien und Zilizien finden sich Spuren. In der Propaganda der Religion der hellenistischen und römischen Zeit tritt Mithra nunmehr in der Form hellenistischer Mysterien immer mehr in den Vordergrund und dringt zuletzt auch in die römische, nicht aber in die griechische Welt ein.

Der Einfluß der religiösen Ideen der persischen und der iranischen Welt wird von manchen heutigen Gelehrten sehr hoch eingeschätzt. Nach Ed. Meyer ist die geistige und religiöse Entwicklung des nachexilischen Judentums stark durch die dualistische Weltbetrachtung der zoroastrischen Religion beeinflußt worden, und durch das Judentum auch das Christentum. Er schreibt: „Darauf, daß sie diese (dualistischen) Gedanken in den Mittelpunkt gestellt und konsequent durchgeführt hat, beruht die fundamentale Bedeutung und die weltgeschichtliche Wirkung der Religion Zoroasters, die gar nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. In der Gestalt des Teufels und der diese Welt beherrschenden Mächte des Bösen, in der gesamten Dämonologie, in dem Glauben an das jüngste Gericht über jede Einzelseele und die Auferstehung des Fleisches, in der gesamten Erlösungslehre sind ihre Grundanschauungen eingedrungen in die Religionen der westlichen Welt und durch ihre Verschmelzung mit dem Judentum maßgebend geworden für Christentum und Islam und nicht minder für Gnosis, Neuplatonismus und Manichäismus. Das spätere Judentum und das auf ihm fußende Christentum sind trotz des offiziellen Monismus, der auf der aus ganz anderen Anschauungen erwachsenen Schrift beruht, in der Praxis des realen Lebens durchaus dualistische Religionen" S. 80 f.

Ohne Frage tun sich mit der Erschließung des geschichtlichen Verständnisses der zoroastrischen Religion und ihrer weiteren geschichtlichen Entwicklung religionsgeschichtliche Probleme ersten Ranges auf.[1]) Denn im Vergleich mit der Religion der Ägypter und der Babylonier finden wir in der Religion der Perser, in dem Dualismus, dem Kampf des Guten mit dem Bösen, in der Erlösungslehre, der Auferstehungslehre, der Vorstellung vom Endgericht und

[1]) Vgl. auch das S. 128 ff. über das Große Buch der Mandäer Gesagte.

der Niederwerfung des Bösen, im Heilandsglauben und anderem offensichtliche Verwandtschaften mit jüdischen und christlichen Vorstellungen. Allein wir stehen jetzt erst im Anfang der geschichtlichen Ermittlungen, welche erforderlich sind, um zu einem wirklichen Urteil darüber zu gelangen, in welchem Umfang solche geschichtliche Einflüsse zunächst auf das Judentum und sodann auch auf das junge Christentum wirklich ausgegangen sind. Das erkennt doch auch sogar ein so vorwärtsdrängender Gelehrter wie Reitzenstein an, wenn er: Das iranische Erlösungsmysterium, 1921, S. 116 schreibt: „Der religionsgeschichtlichen Forschung stellt sich damit die neue Aufgabe, das Verhältnis dieses allmählich entwickelten innerasiatischen Glaubens zu dem späten Judentum und dem frühen Christentum zu untersuchen.“[1])

Doch glaubt H. H. Schaeder[2]) heute schon sagen zu dürfen, daß die jüdische Religion, abgesehen von ihrem stark babylonisch beeinflußten mythologisch-legendären Apparat, aus der Berührung der beiden höchststehenden altorientalischen Religionen, der israelitischen und der iranischen, hervorgegangen sei. „Brachte jene bereits vor

[1]) Aber auch über das Judentum und das junge Christentum hinaus muß sich der Blick richten. W. Weber, a. a. O. S. 101 f., urteilt über die Einflüsse der Spekulation des Zarathustra über das Geschehen im Universum: „sie haben in Jahrtausenden weithin über die Welt gewirkt; gleichwohl ist es schwer, ihre allmähliche Entwicklung zur höheren Bewußtseinsstufe zu verfolgen; erleichtert wird es nur dadurch, daß die Lehre schon spätestens im beginnenden 5. Jahrhundert v. Chr., den kleinasiatischen Griechen bekannt geworden ist, welche unter persischer Herrschaft die persische Lebenshaltung beobachten konnten. Schon Heraklit streifte die eschatologische Lehre; aber auch die Mutterlandsgriechen wußten von persischen Dingen, Sophokles erwähnte die Priester, Herodot kannte wieder den Kult aus eigener Anschauung; den Griechen des 4. Jahrhunderts aber, den Denkern des sokratisch-platonischen Kreises, wurde einzelnes zugänglich gemacht. Antisthenes ist davon nicht auszuschließen; Eudoxos von Knidos hat sie über die Maßen gerühmt, Platon, Aristoteles, Eudemos, der Historiker Theopomp standen unter ihrem Eindruck.“ Es wird dann darauf verwiesen, daß in einem Fragment des Theopomp die Lehre der Magier von dem Weltgeschehen in abwechselndem Ablauf von Perioden von 3000 Jahren geschildert wird.

[2]) In R. Reitzenstein und H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, Studien der Bibliothek Warburg, VII, 1926, S. 321 ff.

allem einen durchaus vergeistigten Gottesgedanken und die Überzeugung der Verbundenheit Gottes mit seinem Volke mit, so fand sie in dieser eine zu der gleichen Höhe entwickelte Gottesidee, zugleich aber ein weiteres, das sie selber nicht besaß: ein umfassendes und durchgeformtes System der Weltdeutung, das auf die Juden einen nicht weniger mächtigen Eindruck machen mußte als auf die Griechen (vielleicht — was weitere Forschungen klären müssen — auch auf die Inder), — so unvollziehbar beiden der dualistische Grundgedanke des iranischen Systems war und blieb. Wohl aber bot die iranische der jüdischen Religion, was diese weder als Tendenz in sich trug noch aus sich selber zu gestalten die Fähigkeit gehabt hätte: den Grundriß und die Bausteine einer rationalen Theologie, und zwar einer Theologie, zu deren wichtigsten und fruchtbarsten Stilmitteln die Symbolisierung des göttlichen Weltplanes, wie er sich in Schöpfung, Ordnung und Regierung der Welt offenbart, durch Aufstellung eines hierarchisch gegliederten Systems göttlicher (und widergöttlicher) δυνάμεις zu rechnen ist. Am deutlichsten ist diese Form der Theologie allerdings in der jüdischen Apokalyptik zu erkennen, zu deren richtiger Beurteilung wir uns immer vor Augen zu halten haben, daß Endzeitserwartungen, wo immer sie auftreten, zwar durch politische und soziale Not ausgelöst und bestärkt werden können, aber vor allen Dingen eine ausgebildete Aion- und Weltalter-Spekulation bezw. eine ganz bestimmte Auffassung von Geschichte und historischer Zeit voraussetzen. Diese ist wohl geradezu als das bedeutsamste und wirksamste iranische Element in den vorderasiatischen Religionen, vor allem im Judentum, zu bezeichnen." Freilich betrachtet auch Schaeder diese Spekulation nicht als rein iranisches Produkt, sie sei vielmehr noch weiter zurück in die babylonische Gnosis zu verfolgen. Bei alledem aber handle es sich nicht um einzelne mythische Verbrämungen, die die Juden aus der iranischen Religion übernommen und an ihre eigene Religion angenäht hätten, sondern um Übernahme der eigentlich tragenden Ideen oder besser Stilmotive der iranischen Kosmologie.

4. Israel.

In den geschilderten religionsgeschichtlichen Zusammenhang ist nunmehr die israelitisch-jüdische Heilandserwartung einzureihen. Innerhalb der Forschung der letzten Jahrzehnte ist weithin Übereinstimmung in der Anschauung erzielt worden, daß die jüdische Eschatologie nicht etwa ein spätes theologisches Produkt ist, sondern daß die Erwartungen des Alten Testaments von einer End- und Heilszeit und der mit dem Heilsglauben verbundene Messiasglaube sehr altes religiöses Gut auch in Israel gewesen ist.[1])

In der Zeit des Auftretens der Schriftpropheten, im Anfang des 8. Jahrhunderts, ist die Eschatologie fester Besitzstand in Israel gewesen, und zwar war sie nicht etwas Nebensächliches, sondern sie stand im Mittelpunkt der religiösen Hoffnung. Das läßt sich aus der Auseinandersetzung der ältesten Schriftpropheten mit der Volkserwartung deutlich ersehen.

Der Prophet Amos ruft 5, 18—20 dem Volke zu: „Wehe denen, die sich den Tag Jahwes herbeiwünschen! Was soll euch doch der Tag Jahwes? Er ist ja Finsternis, nicht Licht! — Wie wenn jemand, der einem Löwen entflieht, von einem Bären gestellt wird und [schließlich], wenn er nach Hause gelangt ist und sich mit

[1]) Vgl. H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, 1895, Derselbe, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, 1903, Derselbe, Die Genesis übersetzt und erklärt, im Göttinger Handkommentar zum Alten Testament. — H. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905. — E. Sellin, Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung, in Biblische Zeit- und Streitfragen, V, Heft 2 und 3, 1909, Derselbe, Der alttestamentliche Prophetismus, besonders 2. Studie, S. 103—193: Alter, Wesen und Ursprung der alttestamentlichen Eschatologie, 1912. — N. Peters, Weltfriede und Propheten, Paderborn 1917. — W. Eichrodt, Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel, 1920. — W. Caspari, Die Anfänge der alttestamentlichen Weissagung, in Neue Kirchliche Zeitschrift 1920, S. 455—481. L. H. K. Bleeker, Over inhoud en oorsprong van Israëls heilsverwachting, Groningen, den Haag, 1921. — R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel, 1. Bd., 5. und 6. Aufl. 1923, 2. Bd., 5.—7. Aufl. 1922, Derselbe, Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament, 1924. — S. Mowinkel, Das Thronbesteigungsfest Jahwes und der Ursprung der Eschatologie, 1922. — L. Dürr, Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung, 1925. — G. Hölscher, Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie, 1925. — H. Schmidt, Der Mythos vom wiederkehrenden König im Alten Testament, 1925.

der Hand gegen die Wand stemmt, von einer Schlange gebissen wird. Ja! Finsternis ist der Tag Jahwes und nicht Licht, dunkel und glanzlos." Der eschatologische Terminus „der Tag Jahwes" ist also ein auch für das Volk ganz geläufiger, von dem die vorexilischen Propheten vielfach schlechthin als von „jenem Tage" reden (Am. 2, 16; 8, 9. 13; 9, 11; Hos. 2, 18. 20. 23; Jes. 2, 20 usw.), ohne das Pronomen zu erklären. Die Propheten kämpfen aber gegen eine falsche Vorstellung des Volkes an und suchen sie in die richtige Bahn zu lenken. Am. 5, 14: „Fragt nach dem Guten und nicht nach dem Bösen, damit ihr am Leben bleibt! Dann [erst] würde Jahwe, der Gott der Heerscharen, mit euch sein, wie ihr gesagt habt. Hasset das Böse und liebt das Gute; erhaltet das Recht im Tor aufrecht! Vielleicht wird sich [dann] Jahwe, der Gott der Heerscharen, des Restes Josephs erbarmen." Ähnlich 9, 10: „Alle Sünder in meinem Volke sollen durchs Schwert fallen, die da wähnen: Das Unglück wird uns nicht erreichen und nicht überraschen!" Der Prophet bekämpft die Meinung des Volkes, daß Israel am Tage Jahwes kein Unheil zu erwarten habe, da sie von dem Bewußtsein der göttlichen Erwählung getragen waren, 3, 2; 6, 1. Die Priester und Propheten des Volkes verlassen sich auf Jahwe, indem sie denken: „Wir haben doch Jahwe in unserer Mitte, uns kann kein Unglück treffen," Micha 4, 11. Ähnlich ist es bei Jesaja, Jeremia und noch Ezechiel.

Demgegenüber drohen die Propheten dem Volke mit strengem Strafgericht, wenn sich Israel nicht zu Jahwe bekehrt. „Darum soll euretwegen Zion zum Feld umgepflügt und Jerusalem ein Trümmerhaufen und der Tempelberg zur bewaldeten Höhe werden," Micha 3, 12. Jahwe erscheint an „jenem Tage" zum Gericht in erster Linie über das Volk, sodann aber auch über die Feinde Israels. Wir hören auch hier von allerlei Schrecken Jahwes, von Bekämpfung durch fremde Völker, von Schlachten und Niederlagen, von Naturkatastrophen, der Umwandlung der Natur, vom Frieden mit der Tierwelt, den Vögeln des Himmels und dem Gewürm des Landes, von dem Genuß von Wasser, Milch, Honig, dem Triefen der Berge von Most, dem Zerbrechen von Bogen, Schwert und Lanze, Zuständen der vollkommenen Sicherheit, von der Wiederkehr des

Paradieses, es begegnet der Gedanke des Restes des Volkes, der gerettet werden und den heiligen Samen für das Volk der Endzeit abgeben soll. Auch der Gedanke des Verschontwerdens und Lebenbleibens begegnet.

Sodann aber tritt bedeutsam insbesondere beim Propheten Jesaja die Gestalt des von Gott gesandten Heilsbringers auf, Jes. 7. 9. 11. In der Zeit schwerer nationaler Not und Bedrängnis soll ein Kind geboren werden, welches eine Freudenzeit bringen wird. Trübsal und Erquickung, das Sklavenjoch und die Herrschaft von Recht und Gerechtigkeit werden schroff einander gegenübergestellt. „Ein Kind wird uns geboren, ein Sohn wird uns gegeben, und die Herrschaft kommt auf seine Schulter, und man nennt ihn: Wunderrat, Gottheld, Vater auf immer, Friedensfürst. Groß ist die Herrschaft und der Friede ohne Ende auf dem Throne Davids und über seinem Königreiche, indem er es festigt und stützt durch gerechtes Gericht von nun an auf ewig," Jes. 9, 5. 6. Und dann Jes. 11, 1—9: „Aus dem Stumpfe Isais wird ein Reis ausschlagen und aus seiner Wurzel ein Zweig hervorbrechen. Der Geist Jahwes wird sich auf ihm niederlassen: Der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Kraft, der Geist der Erkenntnis und der Furcht Jahwes. An der Furcht Jahwes wird er sein Wohlgefallen haben, und er wird nicht nach dem richten, was seine Augen sehen, noch nach dem urteilen, was seine Ohren hören, sondern über die Geringen mit Gerechtigkeit richten und über die Elenden des Landes in Geradheit urteilen, aber die Gewalttätigen mit dem Stocke seines Mundes schlagen und mit dem Hauche seiner Lippen die Gottlosen töten. Und Gerechtigkeit wird der Gurt seiner Hüften, und die Treue der Gurt seiner Lenden sein. Und der Wolf wird neben dem Lamme wohnen, und der Parder neben dem Böcklein lagern, und Rind und Löwe . . . werden zusammen weiden, und ein kleiner Knabe sie leiten. Kuh und Bärin werden sich befreunden, ihre Jungen nebeneinander lagern, und der Löwe wird sich wie die Rinder von Stroh nähren. Der Säugling wird an der Höhle der Otter spielen und der Entwöhnte seine Hand nach dem Lager der Natter ausstrecken. Sie werden keinen Schaden tun und kein Verderben anrichten in meinem ganzen heiligen Berglande;

denn das Land wird von Erkenntnis Jahwes voll sein wie von Wassern, die das Meer bedecken." Ähnlich, nur kürzer Ezech. 34, 23ff.

Auch im alten Israel ist die Erwartung eines neuen glückbringenden Zeitalters lebendig gewesen. An einen Davidssproß knüpft die Hoffnung an. Während erst noch Gewalt und Unrecht im Lande herrschen, soll seine Zeit eine Herrschaft des Friedens und der Gerechtigkeit werden. Unrecht wird nicht mehr geschehen. Das Böse im Lande soll abgetan werden. Er ist der Retter aus großer Not und führt den Zustand des Paradieses und des goldenen Zeitalters herbei. Aber er wird auch auf wunderbare Weise geboren, tritt als Wunderkind in die Welt ein und wird sogar in der Weise der Götterkinder mit göttlicher Speise (Milch und Honig) genährt. Auch seine Herrschaft übt er aus in göttlicher Kraft, er bringt Frieden ohne Ende von nun an auf ewig. Denn der Bringer der paradiesischen Weltzeit kann auch nach der Vorstellung des Propheten nicht gewöhnlich menschlicher Art sein. „Er muß etwas vollkommen Eigenartiges, dem bisherigen Ablauf der Dinge und somit auch der Folge der Geschlechter gegenüber gänzlich Neues darstellen, einen schlechthin neuen Anfang, eine unmittelbare Schöpfung der Hand Gottes selbst. In ihm erscheint ein zweiter Adam."[1])

Mit voller Deutlichkeit ist danach zu erkennen, daß Israels eschatologische Erwartungen geschichtlich nur im Zusammenhang mit den verwandten Vorstellungen der Ägypter, Babylonier und anderer orientalischer Völker zu verstehen sind. Dabei kommt es auch nicht in erster Linie auf die direkte geschichtliche Abhängigkeit der Vorstellung des einen Volkes vom anderen an, auch nicht darauf, daß von einer eigentlichen Eschatologie bei den Ägyptern und Babyloniern nicht die Rede sein kann und die Vorstellungen in jedem der genannten Völker besondere Eigentümlichkeiten zeigen. Die Hauptsache ist, daß überall ein gleiches Schema der Weltbetrachtung zugrunde liegt und daß eine Glücks- oder Endzeit erwartet wird, welche die Gottheit oder ein von ihr gesandter und in wunderbarer Weise ausgestatteter Heilsbringer heraufführen wird. Wie sollten

[1]) R. Kittel, Die Hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament, S. 1 ff., 16, W. Weber, Der Prophet und sein Gott, S. 99, Anm. 4.

solche Gedanken von den Nachbarvölkern aus nicht auch nach Israel hereingeflutet sein, welches doch auch mitten im Weltgeschehen stand, zwischen Babylonien und Ägypten lag und oft genug der Schauplatz der Kämpfe der großen Weltreiche gewesen ist. Aber allerdings ist bereits die altisraelitische Enderwartung von den Propheten auf eine die anderen Völker überragende religiöse und ethische Höhe gehoben worden. Das Gericht und das Heil, welches vom Gott Israels erwartet wurde, tragen vielfach die Züge eines Gottesglaubens, wie er in den alten Religionen nur in Israel zu finden ist.

War in der altprophetischen Zeit die Hoffnung auf eine ideale Aufrichtung des alten Davidreiches gerichtet, so weitet sich im Exil der Blick. Der erwartete Heilsbringer wird als Weltherrscher vorgestellt. Im 2. Jesajabuche wird der König Cyrus als Gottes Erwählter geschildert, der die Weltherrschaft erringen und Gottes Heilswege mit Israel vollenden soll. Die Farben, mit denen die Königsgestalt des Cyrus geschildert wird, haben idealen, fast messianischen Charakter. Jes. 44, 28—45, 3 spricht Gott von Cyrus: „Mein Hirt! und all mein Vorhaben wird er zur Ausführung bringen, indem er von Jerusalem spricht: es werde aufgebaut! Und vom Tempel: er werde [neu] gegründet! So spricht Jahwe zu seinem Gesalbten, zu Cyrus — dessen Rechte ich ergriffen habe, um Völker vor ihm niederzutreten und die Hüften von Königen zu entgürten, daß sich die Türen vor ihm auftun und die Tore nicht verschlossen bleiben: Ich werde vor dir hergehen und das Höckerichte ebnen; eherne Türen will ich zertrümmern und eiserne Riegel zerhauen . . ., damit du erkennest, daß ich, Jahwe, es bin, der dich bei deinem Namen ruft, der Gott Israels."

Ist so auch in Israel der Heilsbringer als mächtiger und siegreicher König gedacht, als Friedensfürst und Herrscher der Gerechtigkeit, so tritt doch Jes. 40—55 bereits auch ein anderes Messiasideal in Sicht, ein Lehrer und Prophet, ein Blutzeuge, ein leidender Knecht Gottes, der durch sein Leiden, seine Selbsthingabe als Schuldopfer das Vorhaben Jahwes mit seinem Volk auszuführen berufen ist. Eine Erlösergestalt wird in Israel, dem Offenbarungsvolke, geschaffen, die bis dahin unerhört war, ein Herrscher und König, der erst durch das Leiden die Herrschaft erringt. Nicht sowohl aber

die Weltherrschaft auszuüben, ist seine Aufgabe, sondern er ist der getreue Gottesknecht.[1])

5. Verbreitung der Erlösererwartung in der antiken Kulturwelt bis nach Indien.

Obwohl wir die Wege im einzelnen geschichtlich nicht verfolgen können, müssen in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten diese verschiedenen orientalischen Vorstellungen von Königen oder Propheten als Lieblingen oder Kindern der Götter und von Segenszeiten, sei es der Weltherrschaft, sei es der Herrschaft von Friede und Gerechtigkeit und eines glücklichen Zustandes der Menschheit, in der alten Kulturwelt eine sehr weite Verbreitung gefunden haben.

Die jüngere Zarathustralegende leitet den Ursprung des Propheten nicht nur aus königlichem Geschlecht her, sondern läßt ihn auch göttlichen Ursprungs sein. Gott hat den Samen bereitet, aus dem er aufstand. Am Tage seiner Geburt lachte das Knäblein, als einziger von den Menschen, und die Umgebung wurde aufmerksam. Aus der Knaben- und Jugendzeit Zarathustras werden Wundertaten erzählt. Nach Prüfungen, die bis zum dreißigsten Jahre dauerten, trat er auf. Zarathustra stellt sich selbst in einem Gebet dar. „Ich bin's, der Spitama Zarathustra, . . . bei des Geburt und Wachstum die Wasser und Pflanzen sich wieder erholten, bei des Geburt und Wachstum die Wasser und Pflanzen wuchsen; bei des Geburt und Wachstum sich Angra Mainiav zurückzog von der Erde, der breiten, runden, fernbegrenzten." [2])

Verwandt ist die Legende von der Geburt des Buddha, bei der freilich die Frage, ob ein geschichtliches Abhängigkeitsverhältnis

[1]) H. H. Schaeder in Studien der Bibliothek Warburg VII, 1926, S. 331, spricht von der Möglichkeit, daß die Lieder vom „Gottesknecht", die der unbekannte Dichterprophet des Deuterojesaja in seine Verkündigung aufnahm, ebenso wie der „Menschensohn" oder „Sohn Adams" des Ezechiel auch bereits in den Zusammenhang der Enôstradition einzureihen seien, welche in mandäischen Texten zutage tritt und welche vielleicht ganz altes Traditionsgut sei.

[2]) Yašt 17, 18 ff.

von den bisher behandelten Stoffen besteht, durchaus offen bleiben muß. Mir kommt es auf die religionsgeschichtliche Verwandtschaft an.

Wir besitzen zwei Überlieferungen, eine ältere, südindische, das von Açvaghosha etwa 100 n. Chr. verfaßte Buddhacarita[1]) — die letzten vier Bücher, XIV—XVII, sind von einem modernen Autor im vorigen Jahrhundert verfaßt —, und einen jüngeren, tibetanischen Text, die Mahayana-Überlieferung des Lalita Vistara.

Nach dem älteren Text[2]) wohnte in der Stadt Kapilavastu der König Suddhodana mit seiner Gemahlin Maja, aller Königinnen Preis und Zierde, ein zur Wirklichkeit gewordener Zauber, sanft und mild, des Guten stets beflissen. Dharma[3]) beschloß, sich dem störrischen Geschlecht der Menschen körperlich zu zeigen.

„Also stieg der hehre Bodhisattva[4])
Aus der Schar der Seligen hernieder,
Und mit seinem Glanz die Welt erleuchtend,
Drang er mit der Schnelle des Gedankens
In den Leib der tugendhaften Maja.
Um das teure Kleinod zu behüten,
Kamen selbst die Götter aus dem Himmel.
Aber Maja, mit dem Weltgebieter
Wie die Wolke mit dem Blitze schwanger,
Milderte ringsum der Armut Dürre
Mit dem Regen ihrer milden Gaben.
Damals waren die Gestirne günstig;
Aber aus der Seite jener Fürstin,
Die durch fromme Übung sich geläutert,
Ging ein Sohn hervor zum Heil der Welten,
Ohne Krankheit, ohne Schmerzempfindung,
Von den Göttern auf dem Arm getragen,
Sie durch seines Leibes Pracht entzückend
Überwand er selbst den Mond an Schönheit,
Er, der mit Verstand geboren wurde,

[1]) D. h. Buddhas Wandel.

[2]) Ich benutze die Übersetzung von E. Cappeller, Jena 1922, in Religiöse Stimmen der Völker, herausgeg. von R. W. Otto, Die Religion des Alten Indien, Band V.

[3]) Dharma ist hier die Personifikation der Tugend oder Religion.

[4]) So heißt Buddha in dem Vorstadium der Erkenntnis.

Dessen Geist Äonen schon geläutert.
Darauf nahm, dem Siebenstern vergleichbar,
Er, der Neugeborene, sieben Schritte,
Feste, unentwegte, löwenkräft'ge,
Hallende, von hinten eingedrückte,
Und nach Ost und Süd und West und Norden
Blickend, sprach der Hohe diese Worte,
Seiner Zukunft hohen Zweck erkennend:
„Zur Erkenntnis und zum Heil der Welten,
Bin ich jetzt zum letztenmal geboren."

Die Götter verneigen sich vor dem Kind in der Luft und sprechen Segenswünsche und Gebete. Wunderzeichen geschehen in der Natur zu Ehren des Kindes.

Dann kam Asita, der große Weise, an den Hof Suddhodanas gezogen. Er wird vom König huldvoll empfangen. Der weise Mann spricht zum König:

„Eine Götterstimme ließ mich wissen,
Daß der Sohn, der eben dir geboren,
Höchste Weisheit einst erlangen werde.
Diese Kunde hörend und mir deutend
Und darin bestärkt durch manches Zeichen,
Bin ich hergekommen, um zu sehen,
Wie des Sakjastammes altes Banner
Sich erhebt zu neuem schönerm Glanze,
Indras Banner gleich an seinem Feste.
Als der König dieses Wort vernommen,
Nahm er seinen Sohn vom Schoß der Amme,
Freudetrunken durch das Zimmer eilend,
Ihn dem hochverehrten Gast zu zeigen.
Dieser sah die woll'gen Augenbrauen
Und die Schwimmhaut zwischen Zeh'n und Fingern
Und die Füße, die ein Diskus schmückte,
Mit noch andren auserles'nen Zeichen."[1])

Dem Greise treten Tränen ins Auge, und er blickt mit Seufzen auf zum Himmel. Der König zittert, besorgt um Leben und Geschick des Knaben. Der Greis aber beruhigt ihn. Er beweine

[1]) An Buddhas Leib werden 72 übermenschliche Merkmale angenommen, darunter die obigen.

nur sein eigenes Mißgeschick. Denn seine Zeit sei hin, nunmehr aber sei der geboren, der Geburt und Tod für immer ende, aus dem Meer des Leidens, aus Alter, Krankheit und Tod die angstgequälte Menschheit auf dem Fahrzeug der Erkenntnis errette.

„Darum, Lieber, laß die Sorge fallen;
Der nur in der Welt ist zu beklagen,
Dem aus Leichtsinn, Torheit und Verblendung
Jene ew'ge Lehre bleibt verschlossen;
Und um jenes höchste Gut gekommen,
Gilt mir selbst der Aufenthalt im Himmel,
Hab ich der Erkenntnis erste Stufen
Auch erreicht, doch nur noch für ein Unglück."

In Lalita Vistara[1]) wird diese Erzählung in reicher, schwülstiger, mythologisch ausgeführter Weise überliefert. Der Bodhisattva befindet sich in der „lieblichen Wohnung der Tushita", dem buddhistischen Elysium, dem vierten der sechs Götterhimmel, und wird aufgefordert, hinabzusteigen zu den Menschen, als des Alters, des Todes und des Elendes Vernichter, er, frei vom Staub der Leidenschaft. Es wird eine Weissagung gehört: „In zwölf Jahren wird der Bodhisattva in den Schoß seiner Mutter eingehen." Er soll als Herrscher thronen „über diese große, weite Erde, die er bis an des Ozeans Grenzen, ganz ohne Stachel und Hindernis, ja

[1]) Das erste Kapitel des Lalita Vistara gibt eine Erklärung, was unter Lalita Vistara zu verstehen sei. Danach ist es „eine Gesetzesabhandlung, ein Sûtraabschluß, eine Sammlung von großem Umfang", nämlich eine Darstellung des ganzen Lebens und Wirkens des Bodhisattva. Nach Lefmann, S. 70 f. ist der Name ein Compositum, lalita, eine Partizipialform, heißt „anmutig, lieblich", als Name „Anmut, Scherz, Spiel". Vistara bedeutet „Ausdehnung, Umfang, ausführliche Darstellung", beides zusammen also: „Ausführliche Darstellung des Liebreizes, der Spiele oder ungesuchten Handlungen," nämlich im Leben des Buddha.

Ich benutze für den Lalita Vistara S. Lefmann, Lalita Vistara, 1874, enthaltend die fünf ersten Kapitel, und Rájendralála Mitra, The Lalita Vistara translated, Calcutta 1881—1886, in Bibliotheca Indica; A Collection of Oriental Works, published by the Asiatic Society of Bengal, New Series Nr. 455. 473. 575. Für die Erzählung von Asita vgl. auch H. Oldenberg, Die Reden des Buddha, 1922, S. 3 ff.

ohne Straf- und Waffengewalt sich unterworfen. Doch wenn er aus seinem Hause ins Einsiedlerleben hinauszieht, abwerfend Begierde und Leidenschaft: ein Führer — dann wird er — keine andere Gottheit (zur Seite), ein Lehrer der Götter und der Menschenkinder". Ausführlich wird dann geschildert, was für einen Erdteil, welches Land und Geschlecht, und was für ein Weib der Bodhisattva wählt, um inkorporiert zu werden. Als er aufbrach, um zur Erde niederzusteigen, entwand sich seinem Körper ein den himmlischen Glanz übertreffender Lichtglanz, der die ganze Welt erfüllte. Diese erbebte, erzitterte und schwankte. Alle Wesen im Höllen-, Tier- und Yamareich erstanden, waren im selben Augenblick frei von ihrem Leide, alle Wesen in Liebe und Freundschaft geeinigt. In der Vollmondnacht, am 15. des Monats,[1]) verließ der Bodhisattva die Wohnung in Tushita und trat in vollem Bewußtsein in den Schoß seiner Mutter, der Königin Maja, in der Gestalt eines weißgelblichen Elefanten. Die Königin erlebte dies, friedlich schlafend und es in einem Traum sehend und mit Wohlgefallen empfindend. Sie teilt es dem König mit. Dieser läßt Brahmanen kommen. Sie deuten den Traum der Königin: „Es wird dir ein Sohn geboren werden, angetan mit allen verheißungsvollen Zeichen, der Vornehmste des königlichen Geschlechts." Er wird mit selbstloser Liebe zur ganzen Schöpfung ein welterlösender Buddha werden. Als zehn volle Monate vergangen waren, ging der Bodhisattva aus der rechten Seite seiner Mutter hervor, mit vollem Gedächtnis alles wissend.

Furchtlos wie ein Löwe schreitet er sodann je sieben Schritte nach Osten, Süden, Westen, Norden, in die Tiefe und in die Höhe und verheißt, daß er die Quelle aller Güte sein, zu Ende Geburt, Verfall, Hunger und Leid bringen, die Flammen der Hölle löschen werde, und daß er werde beachtet werden von allen Himmelsbewohnern. Alle Wesen werden erfüllt mit Entzücken, ein großes Erdbeben findet statt, die Natur bringt Blumen und Früchte, die

[1]) Die Inder teilen den Monat in zwei Hälften, eine mit zunehmendem, eine mit abnehmendem Monde.

Menschen werden frei von allen Leidenschaften, Hunger und Durst wird gestillt, alle Krankheit hört auf, geistige wie körperliche.

Der große Weise Asita macht sich auf, den Neugeborenen zu sehen. Der König Suddhodana trägt den Knaben herbei. Der Weise schlägt die Hände zusammen, fällt dem Bodhisattva zu Füßen, geht um ihn herum, nimmt ihn auf die Hände und sitzt in Betrachtung versunken da. Er sieht die 32 Zeichen der Größe des Kindes und erkennt, daß, wenn der Bodhisattva sich in die Einsamkeit zurückzieht, er ein Tathagata[1]) werden wird von großer Berühmtheit und ein vollkommener Buddha. Da brechen ihm Tränen aus den Augen. Der König erschrickt, aber Asita beruhigt ihn.

Daß in der Asita-Erzählung bei aller verschiedenen Ausprägung im einzelnen hier und dort eine religionsgeschichtliche Parallele zu der neutestamentlichen Überlieferung von Simeon Luk. 2, 25—35 vorliegt, ist offenkundig. Sie ist etwas weniger ausgeführt in dem Buddhacarita-Bericht, nach welchem der Weise z. B. das Kind nur gezeigt bekommt, es nicht aber auf seine Arme nimmt. Nichtsdestoweniger ist auch hier die Verwandtschaft unverkennbar. Diese Parallele ist um so bemerkenswerter, als ein literarischer Zusammenhang jedenfalls mit der älteren Form der Asitalegende unwahrscheinlich ist.[2])

6. Das Judentum.

Aber auch im jüdischen Volke sind Gedanken von einem göttlichen Erlöser des Volkes und von einer messianischen Endzeit, die in den verschiedensten Farben ausgemalt wird, lebendig gewesen. In der Septuagintaübersetzung von Jes. 7, 14: „Wohlan, das Jung-

[1]) Ein Rechtwandelnder, Vollendeter.

[2]) Eine weitere religionsgeschichtliche Parallele zum Leben Jesu bietet das 13. Buch des Buddhacarita — bei Cappeller das 12. — hinsichtlich der Versuchung des Buddha durch Mara, insbesondere die Versuchung, die Weltherrschaft an sich zu reißen:

„Hast du diese Welt erst unterworfen,
Magst du dann die Götterwelt besiegen."

Weitere indische Parallelen zur synoptischen Versuchungsgeschichte bei K. Beth, „Gibt es buddhistische Einflüsse in dem kanonischen Evangelium?" in Theol. Studien und Kritiken 1916, S. 202 ff.

weib (ʿalmā) ist schwanger und wird einen Sohn gebären, dessen Namen soll sie Gottmituns nennen," ist ʿalmā durch *παρθένος* wiedergegeben worden, was streng genommen dem hebräischen bᵉtūlā entspräche. Haben die nachchristlichen Übersetzer Aquila, Theodotion und Symmachus in dem Streben nach besonderer Wörtlichkeit der Übersetzung für *παρθένος* das neutrale *νεᾶνις* eingesetzt, so darf angenommen werden, daß sie sich damit in Gegensatz zu dem inzwischen ausgebildeten christlichen Weissagungsbeweis haben stellen wollen, der in jenem *παρθένος* eine wichtige Stütze für die evangelische Erzählung von der Jungfrauengeburt Jesu gefunden hatte. Die exaktere Wiedergabe durch *νεᾶνις* sollte jenem Weissagungsbeweis die Grundlage entziehen. Wie kam aber der Übersetzer der Septuaginta dazu, den Ausdruck zu wählen, der nicht eine junge Frau, sondern eine Jungfrau bezeichnet? Wahrscheinlich ist in der Zeit und Umgebung des Übersetzers die Vorstellung herrschend gewesen, die Mutter des Erlösers sei eine Jungfrau. Dann muß in der Zeit des Übersetzers von Jesaja, der um 200 v. Chr. angesetzt wird, in jüdisch-hellenistischen Kreisen die Überlieferung von der Geburt des Erlöserkindes aus einer Jungfrau bereits eine so feste Stelle gehabt haben, daß dem Übersetzer die Einsetzung der Jungfrau für den neutralen Begriff des Jungweibes bereits als selbstverständlich erscheinen konnte. Damit aber wird man zu der Voraussetzung geführt, daß diese Anschauung schon eine gewisse Zeit hinter sich hat, die man im einzelnen nicht bestimmen kann, die aber doch auch noch in die alttestamentliche Zeit hineinreichen kann.[1])

In der ältesten jüdischen Apokalypse, dem 165 v. Chr. entstandenen Danielbuch, begegnet die Vorstellung von mehreren aufeinanderfolgenden Weltreichen, welche durch ein aus Gold, Silber, Erz, Eisen und Ton bestehendes Standbild symbolisiert werden, und welche durch das ewige Reich Gottes abgelöst werden sollen, Kap. 2. Im 7. Kapitel werden die vier Weltreiche durch vier aus dem Meere emporsteigende Tiere gekennzeichnet, von denen namentlich das vierte eine Schreckensherrschaft aufrichten und „die

[1]) R. Kittel, Die Hellenistische Mysterienreligion usw., S. 6 ff.

ganze Erde freſſen, zerſtampfen und zermalmen wird". Dann aber „kam einer, der einem Menſchen glich, mit den Wolken des Himmels heran, gelangte bis zu dem Hochbetagten und wurde vor ihn gebracht. Dem wurde nun Macht, Ehre und Herrſchaft verliehen: alle Völker, Zungen und Nationen müſſen ihm dienen; ſeine Macht ſoll eine ewige und unvergängliche ſein, und ſein Reich nicht zerſtört werden," Dan. 7, 13. 14. Der Geſichtskreis iſt ganz univerſaliſtiſch. Es wird von den Weltreichen gehandelt, die aufeinanderfolgen. Entſprechend dem Gottesglauben und dem Erwählungsgedanken des Alten Teſtaments und des Judentums wird aber das Weltgeſchehen vorgeſtellt als dem Ziel der Herrſchaft des „Volkes der Heiligen des Höchſten" (V. 27) zuſtrebend, und dies Reich ſoll ewig währen. Die Erwartung iſt hier nicht die einer eigentlichen Weltherrſchaft, auch nicht die eines irdiſchen Friedensreiches, ſondern die Vorſtellung iſt rein religiös. Das Gottesreich wird auf Erden aufgerichtet.

Schwankt Dan. 7 die Anſchauung vom Menſchenſohn noch zwiſchen dem Verſtändnis als Repräſentation des Volkes Iſrael und dem König des Gottesreiches, ſo erſcheint das Bild des Menſchenſohnes in den Bilderreden des Henochbuches (Kap. 37—71) und 4. Esra 13 auf den Meſſias ſelbſt angewendet.

In den jüdiſchen Schriften eschatologiſchen Charakters aus dieſer Zeitepoche, voran im Henochbuch, im ſyriſchen Baruch, dem Buch der Jubiläen, den ſibylliniſchen Büchern und den Pſalmen Salomos begegnen reiche und phantaſtiſche Schilderungen der Weltentwicklung, der Nöte und Drangſale der letzten Zeiten und des Segens und Glückes der Endzeit, welche ſtark an die aus den anderen, älteren orientaliſchen Überlieferungen bekannten Bilder erinnern.

Ich greife einiges aus dem dritten Buch der Oracula Sibyllina heraus.[1]) V. 159 ff. werden kurz die aufeinanderfolgenden Reiche genannt, das Reich der Ägypter, der Perſer, der Meder, der Äthioper

[1]) E. Kautzſch, Die Apokryphen und Pſeudepigraphen des Alten Teſtaments, II. Bd.: Die Pſeudepigraphen des Alten Teſtaments, 1900, Die Sibylliniſchen Orakel, bearbeitet von F. Blaß.

und des assyrischen Babylon, das der Mazedonier, wiederum das von Ägypten, dann das von Rom. V. 175 ff. schildern die Niederwerfung des mazedonischen Reiches durch Rom, eines Königreiches „weiß und vielköpfig, vom westlichen Meere, welches über vieles Land herrschen, vieles erschüttern und allen Königen nachmals Furcht erregen wird". Nach mannigfachen Schilderungen entlädt sich der Zorn des Verfassers über Roms Übermut V. 350 ff.: „Wieviel von dem tributbringenden Asien Rom empfangen hat, dreimal so viel Gold wird wiederum Asien aus Rom empfangen und wird an ihm den verderblichen Übermut rächen." V. 367 ff. kommt ein glückliches Zwischenreich, dann mehrere andere Stücke, von Verderben und Vernichtung handelnd, von der Schilderung eines heiligen Geschlechts frommer Männer, von einem aus Asien kommenden großen König, der alles zerschlagen und alles mit Unheil anfüllen wird. V. 652 ff.: „Und dann wird Gott von Sonnenaufgang her einen König senden, der auf der ganzen Erde dem bösen Krieg ein Ende machen wird, indem er die einen tötet, mit den anderen sichere Verträge schließt." Die Könige der Völker werden sich gegen ihn wenden, aber Gott wird an ihnen und der Erde ein schreckliches Strafgericht vollziehen. Nach einem Zwischenstück wird dann die Aufrichtung eines Königreiches für alle Zeiten geschildert, in dem Gott herrscht, und in dem man von der ganzen Erde Weihrauch und Gaben zum Hause Gottes bringt. Alle Pfade des Gefildes und die rauhen Hügel und die hohen Berge und die wilden Wellen des Meeres werden gangbar und schiffbar sein in jenen Tagen. Aller Friede des Guten wird auf die Erde kommen. Das Schwert werden wegnehmen die Propheten Gottes. Gott wird in der Mitte des Volkes wohnen, Wölfe und Lämmer werden auf den Bergen zusammen Gras essen, und Panther werden mit Böcklein weiden, und der fleischfressende Löwe wird Stroh an der Krippe fressen wie ein Ochse, und ganz kleine Knaben werden ihn in Banden führen . . . Mit Säuglingen werden Drachen und Nattern schlafen und ihnen kein Leides tun; denn die Hand Gottes wird über ihnen sein.

Das alte traditionelle Überlieferungsgut, welches wir durch die verschiedenen orientalischen Völker und durch Jahrtausende hindurch

verfolgt haben, begegnet auch im Judentum schon der vorchristlichen Zeit, nur hier in eigentümlich religiöser Färbung.

7. Alexander der Große und die Diadochen.

Von nicht geringem Einfluß auf die Ausgestaltung der Erwartung eines Weltherrschers und Glückbringers am Ende der Zeiten ist sodann die Gestalt Alexanders des Großen geworden.[1]) Sowohl bei den Griechen wie unter den orientalischen Völkern hinterließ der Glanz und die Macht des Reiches Alexanders den tiefsten Eindruck, so daß seine Gestalt für Dichter, Rhetoren und das Volksempfinden zu dem Bilde eines Idealherrschers emporwuchs. Man erwartete die Wiederkehr dieses so leuchtend und machtvoll emporgestiegenen und so früh gestorbenen Herrschers und eine Erneuerung der Dinge durch ihn. Hatten ihn doch die Orientalen bereits bei seinem Auftreten mit der Titulatur und der Würde des bei ihnen lebendigen Gottkönigtums umkleidet.

Aber auch von griechischer Seite her kam der Vergötterung des Herrschers eine Strömung entgegen, die Soter- oder Heilandsvorstellung, die, ursprünglich ein Kultgedanke, im Laufe der Zeit auch auf Männer angewendet wurde, welche um das Staatswesen hochverdient waren.

Wir können es in den Reichen der Seleuziden in Syrien und der Ptolemäer in Ägypten verfolgen, wie eine Verschmelzung der griechischen Idee des Soter und der orientalischen Gottkönigsvorstellung erfolgt ist.

Geradezu ein typisches Beispiel dafür ist uns in der nicht nur für die Erforschung der Hieroglyphenschrift, sondern auch religionsgeschichtlich höchst bedeutsamen Inschrift von Rosette (Raschid) erhalten. Es ist eine dreisprachige Inschrift, hieroglyphischer und demotischer Text neben dem griechischen, vom 27. März 196 v. Chr.[2])

---

[1]) Vgl. F. Kampers, Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage, 1901.

[2]) Dittenberger, Orientis Graeci inscriptiones selectae I, n. 90, P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, 1907, S. 75 ff., H. Lietzmann, Der Weltheiland, 1909, S. 12 f.

Von dem damals 12jährigen Ptolemäus Epiphanes (205—181 v. Chr.) werden Aussagen gemacht wie diese: „der Ägypten in Ordnung gebracht hat," „der das Leben der Menschen aufgerichtet hat," „ein König wie Helios, der große König der oberen und der unteren Gegenden (der Welt)," „lebendiges Abbild des Zeus, Sohn des Helios, der ewig lebende Ptolemäus, geliebt von Ptah," „der in Gunst von Gott und Göttin, wie Horus, der Sohn der Isis und des Osiris," „der auch allen das Recht verschaffte wie Hermes, der höchste Gott," „der in kurzer Zeit die Stadt (Lykopolis) mit Gewalt nahm und alle Frevler in ihr vernichtete, wie Hermes und Horus, der Sohn der Isis und des Osiris, die Abtrünnigen in eben jenen Gegenden in früheren Zeiten gezüchtigt haben," „der die, welche der Fürsorge bedurften, aufrichtete, da er den Sinn seiner wohltätigen Gottes besaß in dem, was die Religion betrifft". Es sind auch hier die stereotypen Züge des glanz-, macht- und segenreichen Herrschers, in den Farben der orientalischen, speziell ägyptischen Göttermythe dargestellt, angewendet sogar auf einen Knaben.

Eine im Stil der altbabylonischen Königsinschriften gehaltene Bauinschrift des Antiochus Soter (281—261 v. Chr.)[1] beginnt: „Antiochus, der große König, der mächtige König, der König der Heerscharen, der König von Babylon, der König der Länder; der Wiederhersteller von Esagil und Ezida, der fürstliche Sohn des Seleucus, des makedonischen Königs, des Königs von Babylon, bin ich." Aber die Titulatur desselben Königs auf gleichzeitigen griechischen Inschriften bezeichnet ihn als „Soter" und seinen Nachfolger als „Gott". Dazu kommt die offizielle Herleitung des Seleuzidengeschlechts von Apollo, welche die Gemeinde von Ilion an Antiochus Soter preist und Seleukus II. (246—226 v. Chr.) in einer von ihm ausgehenden Inschrift offiziell für sich in Anspruch nimmt.[2] Ptolemaus Philadelphus heißt:[3] „der Horus, der siegreiche Jüngling, der Herr des Geier- und Schlangendiadems, der

[1] Keilinschriftliche Bibliothek III, 2, S. 137, wiedergegeben auch H. Lietzmann, S. 19.

[2] Lietzmann, S. 19 f.

[3] Wiedemann, Ägyptische Geschichte I, S. 74; Lietzmann, S. 22 f., 51.

groß ist an Tapferkeit, der Gold-Horus, ihn hieß erglänzen (als Thronberechtigten) sein Vater, der König von Ober- und Unterägypten, die mächtige Persönlichkeit des Sonnengottes Ra, der von Amon Geliebte, der Sohn der Sonne, Ptolemäus, der Gott, der Bruderliebende" usw. Die offizielle ägyptische Titulatur des Augustus, die sich mit dem Inhalt der Inschrift von Rosette berührt, lautet:[1]) „Der schöne Knabe, lieblich durch Liebenswürdigkeit, der Fürst der Fürsten, ausgewählt von Ptah und Nun, dem Vater der Götter, König von Oberägypten und Unterägypten, Herr der beiden Länder, Autokrator, Sohn der Sonne, Herr der Diademe, Kaiser, ewig lebend, geliebt von Ptah und Isis."

8. Der römische Kaiser.

So ist es ein geschichtlich klar vor Augen liegender Entwicklungsgang gewesen, daß die altorientalische Königsliteratur nicht nur auf die seleuzidischen und ptolemäischen Herrscher, sondern auch auf die römischen Machthaber und Kaiser übergegangen ist. Das bezeugen auch weitere Überlieferungen. Eine athenische Inschrift auf einer Marmorbasis[2]) nennt C. Julius Cäsar „Hohenpriester und Diktator, ihren Soter und Wohltäter". Eine einen Volksbeschluß von Ephesus vom Jahre 48 v. Chr. wiedergebende Steininschrift[3]) bezeichnet ihn als „den von Ares und Aphrodite[4]) stammenden Gott auf Erden, den allgemeinen Soter des menschlichen Lebens".

Nicht nur aber die göttlichen Prädikate und die glanzvollen Titulaturen aus uralten Zeiten und Mythen sind auf die Gebieter dieser Spätzeit übertragen worden, sondern das gilt auch von der Erwartung der an diese Königsgestalten geknüpften Heilszeiten.

Insbesondere die Person des Augustus ist es gewesen, des großen, klugen und glücklichen Begründers des römischen Welt-

[1]) Nach Lepsius Th. Mommsen, Römische Geschichte V, S. 565, Wendland, Hellenistisch-römische Kultur, S. 102, wo bemerkt wird, daß Augustus auch noch den Titel Horus und Stier führte.

[2]) Dittenberger, Sylloge inscriptionum Graecarum I, n. 346, Wendland, Kultur usw., S. 100.

[3]) Dittenberger, n. 347; Wendland, S. 100.

[4]) Das julische Geschlecht wurde auf Venus zurückgeführt.

reiches, welcher auf sich die Erfüllung von Hoffnungen eines Zeitalters irdischer Ordnung, des Friedens und der Glückseligkeit der Völker gezogen hat, unter Neubelebung von Bildern und Vorstellungen, wie wir sie durch die Jahrtausende vor ihm verfolgt haben und wie sie durch die Alexander dem Großen dargebrachte Verehrung bereichert worden waren.

Die mächtige Sehnsucht und Hoffnung jener Zeit unmittelbar vor dem Aufstieg des Augustus und die Erwartung des nach den endlosen Kriegen und Eroberungen des römischen Volkes und den inneren Wirren Roms nun bald erwarteten goldenen Zeitalters spiegelt wieder die berühmte vierte Ekloge Vergils.[1])

Der Inhalt der Ekloge ist folgender. Der Dichter beruft sich auf eine sibyllinische Weissagung. Er spricht aus, daß das von der cumäischen Sibylle geweissagte letzte Zeitalter im Anbruch begriffen sei. Der Kreislauf der Zeiten ist geschlossen, die große Reihe der Weltzeitalter wird von neuem geboren. Ein neuer Sproß (progenies) wird vom Himmel herabgesandt. „Sei du nur, keusche Lucina, dem Knaben gnädig, der geboren werden soll, mit dem das eiserne Geschlecht ein Ende nehmen, ein goldenes auf der ganzen Welt erstehen wird. Sei gnädig: schon herrscht dein Apollo."[2])

V. 11: „Unter deinem Konsulate, Pollio, wird dies glanzvolle Zeitalter eintreten und werden die großen Monate des neuen Weltjahres beginnen ihren Lauf zu nehmen; unter deiner Führung werden etwa noch vorhandene Spuren unserer Verfehlung getilgt und wird die Erde erlöst werden von dem ewigen Schrecken. Jener Knabe wird das Leben der Götter empfangen, im Himmel mit den Göttern und Heroen verkehren und in der Kraft der väterlichen Tugenden über den in den Zustand des Friedens versetzten Erdkreis herrschen."

[1]) Sie ist abgedruckt in den öfter genannten Werken von E. Norden, Die Geburt des Kindes, S. 8 f., mit Übersetzung der wichtigsten Partien, von W. Weber, Der Prophet und sein Gott, S. 1 f., in metrischer Übersetzung auch von H. Lietzmann, S. 3 f.

[2]) Ille deum vitam accipiet divisque videbit
Permixtos heroas et ipse videbitur illis
pacatumque reget patriis virtutibus orbem.

V. 17. Nun wird geschildert, wie das Erdreich selbst dem Knaben lachende Blumen, kleine Geschenke ausstreuen wird und seine Wiege sich in einen Wundersegen mit Blüten kleiden wird. Auch die Tiere des Feldes werden ihm huldigen, Ziegen ihre strotzenden Euter heimbringen, Löwen die Herden nicht mehr schrecken. Giftkräuter wird es nicht mehr geben, überall dagegen werden die Gewürzstauden des Orients wachsen.

V. 26: „Aber sobald du dann die Ruhmesgeschichten der Heroen, auch die tapferen Taten deines Vaters wirst lesen können, dann wird sich das Feld allmählich in wogende Ähren kleiden, die Trauben am Dornbusch hängen und Honigtau aus hartem Eichenstamm träufeln. Freilich werden sich dann noch wenige Spuren des alten Trugs zeigen." Es wird sodann der zeitweilige Rückfall in die abgelaufene Weltperiode geschildert, der Acker muß bebaut werden, Städte mit Mauern umgeben werden, Schiffahrt wird ausgeübt und Kriege werden geführt, der große Achill wird wieder gegen Troja geführt werden.

V. 37: „Wenn sodann das gereifte Alter dich zum Mann gemacht hat, dann wird auch der Schiffer vom Meere weichen, nicht wird die Schiffsplanke Waren zum Tausch führen, alles wird überall die Erde spenden. Nicht mehr wird dulden die Erde die Pflugschar, der Weinstock das Winzermesser. Es wird der rüstige Landmann den Stieren das Joch abnehmen. Nicht mehr wird lernen die Wolle, die Farben künstlich vorzutäuschen, vielmehr wird sich dem Widder auf der Wiese das Vließ in rötlichen Purpur verwandeln, bald in die gelbliche Safranfarbe. Von selbst wird den weidenden Lämmern scharlachrote Wolle wachsen."

V. 46: „Solche Zeiten spinnet," haben die Parzen ihren Spindeln zugerufen, einträchtig in der festen Bestimmung des Waltens des Schicksals. So tritt nun an — bald wird die Zeit da sein — deine große Ehrenlaufbahn, du lieber Göttersproß, großer Sohn des Zeus.[1])

[1]) Cara deum suboles, magnum Jovis incrementum. L. Deubner, Gnomon 1925, S. 106, faßt Jovis incrementum als „Zuwachs" Jupiters, im Sinne von „Göttergenoß" und betrachtet den ganzen Vers als polare Verbindung von göttlicher Herkunft und Apotheose.

Schau, wie das Weltgebäude, Himmel, Erde und Meer bebend hin und her schwanken, schau, wie das All frohlockt über den kommenden Äon.

V. 53: „Möchte mir noch ein Leben beschieden sein, lang genug, um deine Taten preisen zu können." Dann will der Dichter auch mit den gefeiertsten Sängern der Vorzeit in Wettstreit treten.

V. 60: „Beginne, kleiner Knabe, lachend deine Mutter zu erkennen; haben doch deiner Mutter die zehn Monate der Schwangerschaft lange Beschwerden eingetragen. Beginne, kleiner Knabe: Wer der Mutter nicht zugelacht hat, den wählt nicht ein Gott zum Tischgenossen, noch die Göttin zu ihrem Lagergenossen." [1])

Es ist ein wundersames Bild, welches hier vor uns entfaltet wird. Ein vornehmer Römer, Pollio, ist der Empfänger des Ge-

---

[1]) Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem:
matri longa decem tulerunt fastidia menses;
incipe, parve puer: qui non risere parenti,
nec deus hunc mensa dea nec dignata cubili est.

In den meisten Ausgaben steht die Textgestalt:

cui non risere parentes
non deus hunc mensa, dea nec dignata cubili est.

Danach wäre das Lachen nicht vom Kinde, sondern von der Mutter ausgesagt. Norden aber und Weber, denen sich Boll, Weinreich und andere angeschlossen haben, bevorzugen die obige Textform. Corssen, Philologus, Bd. LXXXI, N. F. XXXV, S. 45 ff. verteidigt die traditionelle Lesart unter Abweisung der religionsgeschichtlichen Folgerungen, welche Norden aus der von ihm bevorzugten Lesart zieht, und indem er auch das risu als Lachen der Mutter, nicht des Kindes versteht. Allein, grammatisch kann risu sehr wohl auf das Kind bezogen werden. Es soll als Wunderkind geschildert werden, welches als Neugeborener mit Lachen seine Mutter erkennt. Deutlich nimmt dann das zweite incipe, parve puer das erste auf, und nun wird der Gedanke ausgesprochen, daß nur ein solches Tun des Neugeborenen ihm die Anwartschaft zum Verkehr mit den Göttern geben wird. Norden, S. 62, macht auch ganz richtig geltend: „Zum höchsten Glück ist nur berufen, wem die Eltern beglückt zulachen": den Interpreten, der sich so vernehmen läßt, möchte man fragen, ob sich nicht auch nach seiner Ansicht der Himmel doch zu reichlich bevölkerte, wenn jedes von den Eltern mit frohem Lachen begrüßte Kind dereinst Aufnahme an der Göttertafel und im seligen Brautbett fände.

dichtes, der demnächst das Konsulat antreten soll. Es wird vorgetragen Prophetie aus uralten Zeiten, gedeutet auf die Gegenwart, Züge aus der rauhen Wirklichkeit mischen sich mit Motiven aus Sage und Mythus, mit Idealbildern in glänzenden Farben, ein göttliches Kind wird erwartet, Attribute der Himmlischen werden ihm gegeben, leuchtend wird seine Ehrenlaufbahn sein, und zu den Göttern wird er erhoben werden, und doch nimmt der Dichter seinen Standort auf der Erde und will in den Wirrnissen seiner Zeit die unmittelbare Zukunft künden.

Das Bild, welches entworfen wird, muß in seinen Hauptzügen herausgehoben werden. Ein neues Weltzeitalter ist im Anbruch begriffen. Vom Himmel herab wird das saturnische Reich, das goldene Zeitalter herabgesandt. Das eiserne Zeitalter geht mit der Geburt eines Knaben zu Ende, mit dem ein neues Geschlecht beginnt. Es ist ein göttlicher Knabe. Er wird das Leben der Götter empfangen, mit den Göttern und Heroen verkehren und als Weltherrscher ein Friedenskönig werden. In drei parallel gebauten Abschnitten wird nach dem Eingang und der grundlegenden Prophetie das Verhalten des Kosmos im Verlaufe der einzelnen Perioden des Weltjahres von der Geburt des Knaben an geschildert. V. 18—25 enthalten eine Darstellung der Huldigung, welche dem Kind in der Knabenzeit von der Natur, der Pflanzen- und Tierwelt dargebracht werden wird, als Zeichen des Anbruchs einer neuen Segenszeit auch für sie, aber eben nur des Anbruchs. Denn in starkem Gegensatz dazu führen zunächst V. 26—36 die Gestaltung der Dinge vor, sobald er heranzureifen beginnt und Verständnis für die Großtaten der Vergangenheit hat und Mannesruhm gewinnt. Dann fängt die Natur an, in wunderbarer Weise Frucht zu tragen; aber die Spuren der bisherigen Zeit harter Berufstätigkeit und die Nötigung der Kriegsführung werden noch nicht verschwunden sein. Ist der Jüngling jedoch zum Mann geworden, V. 37—45, dann wird die Erdenarbeit und Mühe aufhören, die Erde bringt alles selbst hervor, was der Mensch braucht, die Zeit der seligen Vollendung bricht an, das Friedensregiment des erwarteten Heilands.

Damit ist die Weissagung der Sibylle, das Schicksalswerk, welches die Parzen gesponnen haben, entwickelt, und nun wendet sich der Dichter V. 47—52 an den erwarteten Götterspross und fordert ihn auf, seine Sieges- und Ehrenlaufbahn anzutreten, da er ja sehen muß, wie der ganze Kosmos ihm entgegenharrt. Alles freut sich auf den nun kommenden Äon.

Der Dichter sehnt sich danach, diese Glückszeit selbst zu erleben und Künder dieses goldenen Zeitalters zu werden. Das würde er in so herrlicher Weise tun, daß er nicht hinter den gefeiertsten Sängern der Vergangenheit zurückstehen würde, V. 53—59.

Das Gedicht kehrt noch einmal zum Ausgangspunkt zurück, V. 60—63. Noch einmal werden dem erwarteten Kind göttliche Prädikate gegeben, aus denen seine göttliche Art erkennbar ist. Als göttliches Kind soll er seine Mutter, die ihn in 10 Monaten mühevoll ausgetragen hat,[1]) anlachen. Es scheint dies unmittelbar nach der Geburt gedacht zu sein. Hier liegt die religionsgeschichtliche Parallele nahe, daß „ein einziger Mensch, wie wir hören, an seinem Geburtstage selbst gelacht hat, Zoroaster".[2]) Norden verweist wahrscheinlich mit Recht auf den Zusammenhang dieser Anschauung mit dem Heliosкult: „Helios ist Lachen: ihm lacht ja der sterbliche Sinn und das Weltall."[3]) Daher urteilt er: „Das Kind, das an seinem Geburtstage lacht, verrät eben dadurch seine übernatürliche Abstammung: es ist aus Helios, des lachenden Gottes Geschlecht."[4]) Dieser Knabe aber verrät dadurch, daß er zum Verkehr mit den Göttern bestimmt ist. Nur wer der Mutter am Tage der Geburt zugelacht hat, ist von ihnen ihrer Gemeinschaft gewürdigt worden. Der Weltherrscher ist Götterspross.

---

[1]) O. Weinreich, Philologische Wochenschrift 1924, Sp. 899 f. bringt weitere Belege bei von Schwangerschaften, die bis in den 10. und auch den 11. Monat ausgedehnt waren.

[2]) Norden, S. 65 ff. Die Stelle ist Plinius, Historia Naturalis VII, 72: Risisse eodem die quo genitus esset unum hominem accepimus Zoroastrem, und er fährt fort: eidem cerebrum ita palpitasse, ut impositam repelleret manum futurae praesagio scientiae, also eine weitere außerordentliche Geistesregung.

[3]) Stobaeus ecl. 5, 14 (p. 77 Wachsmuth).

[4]) S. 67.

Das Gedicht ist in vielem dunkel und mehrdeutig, daher auch sehr verschieden ausgelegt worden. Vielleicht ist das Verständnis für die Grundidee der Ekloge schon zu Lebzeiten des Dichters, jedenfalls bereits für die antiken Exegeten verloren gegangen. Schon die Zeit der Abfassung wird verschieden bestimmt, trotzdem das Konsulat des Pollio erwähnt wird. Die einen denken an den September des Jahres 40 v. Chr., während neuerdings von Norden, Weber, Weinreich, Boll u. a. die Ansetzung kurz vor der Jahreswende 41/40, die Zeit nach dem neuen Ausbruch des Bürgerkrieges im Herbst 41 vorgezogen wird. Als Vater des zu erwartenden Knaben kommen nur Asinius Pollio, Octavianus und Antonius in Betracht. An jeden von den Dreien hat man gedacht, gegen jeden aber sind gewichtige Bedenken ausgesprochen worden. Vergil sagt eben nicht, wen er ins Auge faßt. Die alten Erklärer des Gedichtes beziehen die Weissagung auf den im Jahre 39 geborenen, aber im frühen Kindesalter gestorbenen Sohn des M. Asinius Pollio mit dem Beinamen Saloninus, nach der unter Pollio erfolgten Einnahme der Stadt Salona. Andere denken an eine Beziehung auf die Verheiratung des Oktavian mit Scribonia, die im Jahre 40 erfolgte,[1]) oder des Antonius mit Octavia, gleichfalls im Jahre 40.

Norden gibt die zeitgeschichtliche Deutung preis. Für ihn handelt es sich nicht um „Klientenpraxis" im mythologischen Gewand, sondern um dichterische Verklärung einer damaligen religiösen Stimmung, welche die Gemüter infolge eines sibyllinischen Orakels erfüllte, indem es Abschluß der jetzigen Weltperiode, einen neuen Äon, Friede, Glück und eine goldene Zeit verhieß. Norden trägt ein neues, auf breiter religionsgeschichtlicher Betrachtung aufgebautes Verständnis der Ekloge vor.[2])

[1]) Diese Auffassung wird im Gegensatz zu Norden und Weber von L. Deubner, Philologus 1925, S. 167 ff. erneuert.

[2]) Er berührt sich in vielem mit einer fast gleichzeitig erschienenen Abhandlung von F. Boll, Sulla quarta Ecloga di Virgilio. Memorie della R. Accademia delle scienze dell' Istituto di Bologna, Classe di scienze morali, Serie II, Tomi V—VII, 1920—23, pag. 1. Boll hat kurz vor seinem Tode Nordens Buch besprochen in Deutsche Literaturzeitung, 1924, Sp. 768—782.

Sie bietet uraltes, von Volk zu Volk weitergegebenes Erbgut dar, welches er von etwa dem Jahre 2000 v. Chr. an, vom Beginn des mittleren ägyptischen Reiches bis nach Rom und bis an die Entstehung des Christentums verfolgt. Ägypten, das Ägypten schon des alten Reiches, sei das Ursprungsland, mit seinem Götterdrama, Horus, dem Kind, das von seiner Mutter Isis gesäugt, gehegt und aufgezogen, als Jüngling in den Himmelssaal eingeführt, mit der Krone irdischer Herrschaft geschmückt und mit der Verheißung glücklicher Regierung beschenkt wird, und dem Königsdrama, wonach Amon, der Göttervater, in der Gestalt des jeweils regierenden Königs mit der Königin einen Sohn zeugt, dem der Gott eine Laufbahn des Segens verkündet.

Von Ägypten aus eroberte sich diese Idee viele Länder. Auf ägyptischem Boden selbst vererbte sich die Tradition in Priesterkreisen von Generation zu Generation und überdauerte den Wechsel aller Dynastien. Diese ägyptische Theologie empfing neues Leben aus ihrer Verbindung mit der griechischen. Es entstand eine graeco-ägyptische Gnosis mit mystischem Einschlag. Jetzt hieß es, Gott zeuge durch sein Pneuma mit einer Jungfrau einen Sohn. Auf dieser Stufe ihres Werdegangs oder schon auf einer früheren sei die Gottessohnschafts-Idee mit der aus dem iranisch-chaldäischen Kulturkreis stammenden Äon-Lehre verbunden worden. Der Wandel zum Heil solle zum Beginne eines neuen Weltzeitalters eintreten, in dessen Verlauf Helios das Weltregiment führe.

Nach Norden ist der Prophet Jesaja mit seiner Weissagung eines Kindes mit göttlichen Prädikaten letzten Endes ebenso abhängig von solchen aus Ägypten stammenden Gedanken, wie die Erzählung von der jungfräulichen Geburt aus dem Pneuma durch das Medium der graeco-ägyptischen Gnosis in das Evangelium gelangt sei.

Vom künstlerischen Standpunkt aus betrachtet sei das Gedicht ganz das Eigentum des Vergil, allein die Motive seien alt ererbt, ja sie seien in diesem Gedichte treuer bewahrt als in allen übrigen uns kenntlichen Brechungen des Originals. Auch weise die sibyllinische Vorlage, auf die sich Vergil ausdrücklich berufe, und

deren Spuren Norden nachgeht, deutlich die Richtung auf den Orient.

Norden hat mit seiner Hypothese, daß das Heimatland des sibyllinischen Stoffes, den er in der Ekloge verarbeitet, Ägypten sei, nicht überall Beifall gefunden. Hatte er selbst schon auch an iranische Stoffe gedacht, so behauptet zwar auch Boll ägyptische Einflüsse, doch denkt er diese noch stärker als Norden mit griechischen verbunden. Energisch bekämpft die These Nordens P. Corssen.[1]) Der Knabe in Vergils Ekloge hat nach ihm keine in Urzeiten fremden Volkstums hinaufreichende Ahnenreihe. Die sibyllinische Dichtung, die den Zankapfel zwischen Alexandrien, Troas und Erythrae bildete, sei von ägyptischen Einflüssen völlig frei gewesen.

H. Greßmann[2]) bestreitet es gleichfalls, daß die ägyptischen Königsvorstellungen das Urbild der sibyllinischen Gestalt Vergils seien. Horus, für Norden das Urbild des Kindes, das am Ende der Tage wiederkehren solle, sei nicht der Herbeiführer des Friedensreiches, wie es Vergil voraussetzt, sondern nach großen Taten erfolge sein Untergang. Ferner die Mutter des Götterkindes sei bei Vergil die himmlische „Jungfrau". Zum Verständnis dieser Tatsache können ägyptische Anschauungen nichts helfen. Drittens beginne die Ehrenlaufbahn des zum Manne herangereiften Götterkindes bei Vergil in der Tischgemeinschaft mit einem Gotte und der Bettgemeinschaft mit einer Göttin. Hier bleibe Norden das Gegenstück im ägyptischen Königsdrama schuldig, denn es sei keins vorhanden. Im Gegensatz zu Norden behauptet Greßmann, daß für den Stoff der Ekloge die babylonische Kultur grundlegend war. Dort gab es eine Eschatologie, altbabylonisch waren Spekulationen über das große Weltjahr und seine Periode. Diese beruhten auf astrologischen Berechnungen, wie sie nur in Babylonien, dem Ursprungsland der Astronomie, heimisch waren. Alle Gedanken und Gestalten des Gedichts des Vergil werden für Greßmann nur aus der

[1]) Die vierte Ekloge Vergils, Philologus Bd. LXXXI, N. F. XXXV, 1926, S. 26–71.

[2]) Götterkind und Menschensohn, Deutsche Literaturzeitung 1926, Sp. 1917–1928.

babyloniſchen Aſtralreligion verſtändlich. Auch die Helios-Religion in der Spätzeit des vorderen Orients gehe auf dieſe Aſtralvorſtellungen zurück. Ihr Urbild müſſe Marduk ſein. Zu ihm gehöre Iſtar, die Himmelskönigin. Man wundere ſich nicht, wenn Vergil ſeinem Königskinde Tiſchgemeinſchaft mit den Göttern, Bettgemeinſchaft mit einer Göttin verheiße. Denn die aſſyriſchen Könige betonen gern, daß Iſtar ſie „liebgewonnen habe“, weil Iſtar es ſei, die die Herrſchaft verleihe.

F. Boll hatte in dem Buche: „Aus der Offenbarung Johannis. Helleniſtiſche Studien zum Weltbild der Apokalypſe,“ 1914, S. 12 auf eine Stelle des Aſtrologen Hephaeſtion aus dem 4. nachchriſtlichen Jahrhundert aufmerkſam gemacht, welche einen deutlichen Anklang an die vorhin im lateiniſchen Wortlaut zitierten V. 15—18 der vierten Ekloge enthält: *ὁ δὲ ἐπὶ τοῦ τρίτου (δεκανοῦ τοῦ Ὑδροχόου) γεννώμενος ἐκ θεῶν σπαρήσεται καὶ ἔσται μέγας καὶ μετὰ θεῶν θρησκευθήσεται καὶ ἔσται κοσμοκράτωρ καὶ πάντα αὐτῷ ὑπακούσεται.* In ſeiner bereits zitierten Schrift über die vierte Ekloge S. 12 ff. 18 ff. zeigt Boll,[1]) daß dieſer Satz wahrſcheinlich einer Schrift entlehnt iſt, welche unter dem Namen des Königs Nechepſo und des Prieſters Petoſiris umlief. Sie entſtammt der Ptolemäerzeit und iſt vor der Zerſtörung Korinths entſtanden. Boll ſetzt den angeführten Satz dieſer Schrift in Verbindung mit dem Alexanderroman des Pſeudokalliſthenes, wo die Geburt Alexanders des Großen geſchildert wird unter Mitwirkung des Nektanebos, des Zauberers und letzten Königs von Ägypten. Dieſer geht ein zur Königin Olympias unter der Maske des Jupiter Amon, damit der künftige Herrſcher der Welt ein Ägypter werde: *ὁ φιλοπάρθενος Ζεὺς . . . κριὸς Ἄμμων γενόμενος ἐπὶ τὸν Ὑδροχόον ἰσχύων Αἰγύπτιον ἄνθρωπον κοσμοκράτορα βασιλέα ἀποκαθιστᾷ.* Die Schilderung der Geburt des Weltherrſchers in beiden Stellen iſt ſo verwandt, daß man in der Tat auch in der erſten an Alexander zu denken haben wird. Trotz des Einſpruchs von Corſſen S. 30 ff. wird man dann aber wohl zu urteilen haben,

[1]) Sie iſt mir hier nicht zugänglich; ich benutze daher die Referate bei Corſſen und Weinreich über dieſelbe, und was Boll ſelbſt in ſeiner Rezenſion des Nordenſchen Buches in der Deutſchen Literaturzeitung 1924 darüber ſagt.

wie auch Weinrich[1]) es im Sinne von Boll tut, daß dieſe Berührungen mit Hephaeſtion und dem Alexanderroman für ägyptiſches Milieu ſprechen. Ausgangspunkt iſt das ägyptiſche Königsdrama, und junge Sproſſen ſind die Ekloge Vergils wie Hephaeſtion.[2]) Sie berühren ſich ja auch ſachlich und ſprachlich.

Man wird daher ſchwerlich mit Greßmann ägyptiſche Einflüſſe auf die Gedanken Vergils von dem zu erwartenden Kind zugunſten der babyloniſchen beiſeite zu ſtellen haben. Auch das ägyptiſche Götter- und Königsdrama bietet Vorbilder.

Viel ſtärker noch als Norden betont Weber in ſeinem Buch „Der Prophet und ſein Gott" die religiöſe Einſtellung des Vergil in der vierten Ekloge. Ja, ſeine Worte klingen faſt dithyrambiſch. „Der dunkle Spruch der Sibylle, aus welcher Apollons Wiſſen zu den Menſchen drang, hat all ſein Verlangen und Hoffen in wilde Bewegung gebracht. Apollons Kraft durchglühte die Intention des Dichters, Apollons Prieſter nahmen ihn in ſeinen Dienſt" (S. 80, ähnlich S. 26. 44. 47 f. u. ö.), wogegen Deubner in der Rezenſion des Weberſchen Buches Gnomon 1925, S. 161 f. mehr an fein berechnete Kompoſition als an ein elementares Auftreten religiöſer Empfindung denkt.

Auch Weber weiſt in dem Kapitel: Motive, S. 80—139 nach, daß der Rettergedanke ebenſo Gut der Griechen wie des Orients geweſen iſt. Er geht den griechiſchen Einflüſſen, der Weltzeitalterlehre und der Aſtralreligion der chaldäiſchen Aſtrologen, den Helios-

---

[1]) Philologiſche Wochenſchrift 1924, S. 901 ff.

[2]) Eine bemerkenswerte Parallele ſind auch die Worte des Engels an Maria, Luk. 1, 32: *οὗτος ἔσται μέγας, καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται.* Denn hier haben wir auch das *μέγας* in Verbindung mit der Zeugung aus der Gottheit wie bei Hephaeſtion, während das Vergiliſche deum vitam accipiet ferner ſteht. An einen literariſchen Zuſammenhang zwiſchen Luk. 1, 32 und Hephaeſtion wird niemand denken. Auch im weiteren geht ja der bibliſche Gedanke nach anderer Richtung als bei Hephaeſtion. Der Engel fährt fort: *καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυεὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τοὺς αἰῶνας, καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος,* während bei Hephaeſtion und Pſeudokalliſthenes das *κοσμοκράτωρ* das gemeinſame Stichwort iſt, welches Hephaeſtion erweitert: *καὶ πάντα αὐτῷ ὑπακούσεται* und Vergil umſchreibt: pacatumque reget patriis virtutibus orbem.

und Äonvorstellungen des Altertums, den ägyptischen Vorstellungen mit der Gottkönigsidee, der Religion des Zarathustra und der jüngeren Veden, Buddha dem sonnenhaften Kind, der Gestalt Alexanders des Großen als Weltherrscher und dem Alexanderroman, den sibyllinischen Überlieferungen des hellenistischen Ostens und des römischen Reiches und den Parallelen aus der urchristlichen Religion nach. Es sind uralte Bilder, im Laufe der langen Geschichte aus dem Zustand der natürlichen Sehnsucht, Strebungen, Vorstellungen vom Menschenglück heraufgehoben, bald zu ethischen, zu politischen, zu individuell religiösen Idealen, weitere Ziele aufnehmend, um schließlich zu den gewaltigen menschenberückenden Visionen von Gericht, Verdammnis, Seligkeit, Paradies, vom Strafort der Sünder oder Vernichtung der Ungerechten auszuwachsen. Das Ergebnis ebenso im Osten wie im Westen an der Wende der Zeiten ist, daß mitten in Drangsal und Finsternis der Glanz des neuen Äons erscheint, ein göttliches oder sonnenhaftes Kind, als Bringer des Friedensreiches auf Erden. Dieser Held ist im Besitz der höchsten Kräfte, die in der Welt verfügbar sind. Es bedarf zur Geburt des irdischen Gefäßes, der Mutter, einer hohen, gelegentlich auch niederen Frau, einer Königin oder Priesterin, einer jungen, fehlerfreien, reinen oder unberührten Frau. Es bedarf eines Vaters, des Gottes, der, sei es in ursprünglich massiven Vorstellungen in Menschengestalt oder als Tier oder als Naturerscheinung in sie eingeht, oder sie seines Pneuma, seines Hauchs, seines Samens teilhaftig werden läßt. Die Geburt erfolgt mit göttlicher Hilfe und unter dem aufschauenden Jauchzen des Alls, das vor Freude jubelt, bebt, schwankt, wenn das große Wesen, der vollkommene Mensch geboren wird. In schnellem Rhythmus vollzieht sich das Wachsen des Helden. Alle von allen Seiten drohenden Fährnisse überwindet er mühelos. Und schließlich die Erfüllung der Reifezeit. Hier tritt ein die Erlösung eines gerechten Volkes, einer neuen Gemeinschaft der Geheiligten und wahren Bekenner, die das Endgericht überstehen, dort die vorbildliche Vollendung eines Erleuchteten und aller, die ihm nachleben, im letzten Geborenwerden, im Verlöschen der Existenz. Dies sind die großen religiösen Stifter, Erlöser, Propheten. Andererseits das Weltreich Alexanders

oder des friedenstiftenden Römers, die als Universalherrscher über den Erdkreis gebieten. Die Erde bebt, wenn der Heros von ihr scheidet, als Vollender erlöschend oder ermordet mitten im Werk, hinweggehend als Liebling der Götter vor der Zeit nach dem Glauben der Menschen, an der Lebensgrenze jedoch nach der Götter oder des Schicksals Willen.

In der frühen Zeit, als Religion das ganze Leben durchglühte, war noch kein Unterschied zwischen politischem Retter, Erlöser der Seelen und Prophet eines neuen Lebens. Erst im Fortschritt des Lebens wurde der Helfer ein Erlöser der Seelen im Gericht der Endzeit, nachdem das Gottesreich der Gerechten kam, während daneben unter dem Eindruck der gewaltigen politischen Reichsschöpfungen der Held, der diese bewirkte, König, Gebieter über die Welt „bis an des Ozeans Grenze" sein konnte.

Als Achtundzwanzigjähriger hatte Vergil die vierte Ekloge geschrieben. Kann es zweifelhaft sein, ob er mit dem Vater des dort verheißenen Götterkindes eine bestimmte geschichtliche Person im Auge gehabt hat, so ist es ihm bald Gewißheit geworden, auf wen er seine Hoffnungen und Erwartungen zu richten hatte. Es ist der Erbe der Macht Cäsars, der Cäsar juvenis Oktavian, der spätere Kaiser Augustus.[1]) Schon im Proömium des ersten Buches seiner Georgica, an welchem er bis etwa um die Zeit des Sieges von Actium gearbeitet hat, ruft Vergil nächst den Göttern auch den Cäsar an. Ob er sich als Herrn des unermeßlichen Meeres bis an den Weltrand zeige oder als neues Gestirn, was er auch sein werde in den drei Welten des Himmels, der Erde und des Meeres, er möge leichten Lauf schenken, kühnem Beginnen zunicken und sich gewöhnen, in Gebeten angerufen zu werden.

Dies Gedicht ist ein Zeichen aufleuchtender Hoffnung auf die noch unbestimmbare Hoheit des Nachkommen der Venus, des Gottmenschen Cäsar. Im dritten Buch kehrt der Gedanke des Dichters wieder zum Kult für den Cäsar zurück. Er wird seinen Platz mitten im Tempel erhalten, der Dichter will ihm Siegesfeste feiern, Hekatomben opfern, in herrlichen Bildern seine Taten ver-

[1]) Vgl. zum folgenden W. Weber, S. 139 ff.

ewigen. Der Cäsar ist als Nachkomme des Urvaters Trojas einer des Geschlechtes, welches sich von Jupiter ableitet. Und neben ihm wird genannt der Cynthier Apollo, der Schützer des Helden, seines Geschlechts und seiner Taten für die Welt, Apollo, von dem die Verheißung des Retters und der neuen Zeit ausging. Cäsar ist dem Dichter geworden zum troisch-römischen Verteidiger römischer Weltherrschaft und Rechtsspender für die Reichsvölker.

In der Äneis, besonders im ersten, achten und sechsten Buch sind die Gedanken des Vergil über Augustus zur Reife gediehen. Der Weltherrscher, dessen Ruhm zu den Sternen steigt, wird einst, beladen mit den Trophäen über den besiegten Orient, von der Stammutter Venus selbst in den Himmel aufgenommen, der Bringer des Rechts, der Treue, des Friedens. Er ist Göttersproß. Er wird das goldene Zeitalter des Saturn für Latium wieder begründen. Aber ein neuer Alexander, wird er das Reich ausbreiten über die äußersten Ränder der Welt, noch über die Inder und die Garamanten hinaus. Alexander gleich wird er die Heroen selbst, Herakles und Dionysos, mit seiner weltweiten Fahrt übertreffen. Sein Wille lenkt die Welt. Er legt dem Frieden von Rom Roms Gesittung auf. Er schont die Unterworfenen und er zwingt das Vermessene nieder. Der Kriegsheld und der siegreich-gerechte Friedefürst sind in ein Bild zusammengeflossen. Das Bild wiederholt Zug um Zug die alten Gedanken des Alexander- und Weltherrschermythus.

Der kluge Augustus wollte nicht der Herr sein, der Gebieter willenlos dienender Knechte, sondern in seiner Person das perikleische Herrscherideal verwirklichen, der erste der Bürger sein, selbstlos und verantwortungsfreudig wie jeder Freie seine Pflicht tun, allen überlegen durch seine persönlichen Mittel und durch die in ihm liegende schöpferische Kraft. Auch nach den Anschauungen der staatlichen Religion vom Verhältnis des Menschen zu den Göttern war die Erhöhung des Augustus zum lebenden Gott, von der Vergil wiederholt sprach und die er erwartete, nicht zulässig. Allein einst hatten die Sibyllinen die Weisung erteilt, dem genius populi Romani nach griechischem Ritus zu opfern, und jetzt schwur der Beamte beim Genius des Augustus, spendete man bei Opfer und

Mahl auch dem Genius des Auguſtus, wie einſt Alexanders Freunde ſeinem Agathodaimon, dem in ihm wohnenden guten Geiſt geſpendet hatten. So vereinigte ſich, wie die Teilung der Gewalten im römiſchen Reich zwiſchen dem optimus princeps und dem Senat durchgeführt worden war, bald der Kultus der domina Roma mit dem Kult des Auguſtus. In den Städten des Reiches wurden „Roma et Augustus“ unter gleichem Tempeldach verehrt.

Es ſind uns Reſte eines Dekretes des Bundes der aſiatiſchen Griechenſtädte aus der Zeit des Auguſtus, etwa 9 v. Chr. erhalten, von Exemplaren aus Priene, Apameia, Eumeneia, Dorylaion,[1]) nach welchem der Jahresanfang auf den 23. September, den Geburtstag des Auguſtus verlegt und der julianiſche Kalender eingeführt wird. Die Art, wie dies geſchieht, zeigt, daß die Geburt des Auguſtus als Anfang der Weltgeſchichte, als der Beginn des neuen Äons betrachtet wird. Denn die Inſchrift ſagt „von dem Geburtstag des göttlichſten Cäſar“ aus, daß man ihn „dem Anfang des Alls“ (*τῇ τῶν πάντων ἀρχῇ*) mit Recht gleichzuſetzen habe. Habe er doch die dem Unglück verfallene Geſtalt der Welt aufgerichtet und der ganzen Welt ein anderes Ausſehen gegeben. Sie wäre wahrſcheinlich dem Verderben anheimgefallen, „wenn nicht das allgemeine Glück für das All gekommen wäre, der Cäſar“. V. 31 ff. wird die Vorſehung geprieſen, daß ſie dem Leben die ſchönſte Vollendung geſchenkt habe, indem ſie uns den Auguſtus darbrachte, „den ſie zum Wohle der Menſchen mit Vollkommenheit erfüllte, da ſie uns und unſeren Nachkommen ihn als Heiland (*σωτῆρα*) ſandte, der dem Krieg ein Ende machen und das All in Ordnung bringen ſollte“. So iſt der Cäſar die Hoffnung der Welt. Er übertrifft die früheren Wohltäter, und auch für die Zukunft wird nicht Raum ſein für größere Hoffnung. So iſt „der Geburtstag des Gottes für die Welt der Anfang der Dinge, die um ſeinet-

[1]) Der griechiſche Text — es gibt auch Reſte der lateiniſchen Faſſung — iſt abgedruckt bei Dittenberger, Orientis Graeci inscriptiones selectae II n. 458 und Inſchriften von Priene n. 105, bei Wendland, Die helleniſtiſch-römiſche Kultur, S. 101 f. A. Deißmann, Licht vom Oſten, ⁴1923, S. 316 f. gibt die Zeilen 1–60 in Fakſimile, in über vierfacher Verkleinerung der Originalgröße.

willen Freudenbotschaft sind" (*ἦρξεν δὲ τῷ κόσμῳ τῶν δι' αὐτὸν εὐαγγελί[ων ἡ γενέθλιος] τοῦ θεοῦ*).

Eine gleichfalls aus der Regierungszeit des Augustus stammende, aber einige Jahre jüngere Inschrift aus Halikarnaß [1]) feiert den Kaiser: „Da die ewige und unsterbliche Natur des Weltalls das höchste Gut zu überschwenglicher Wohltat den Menschen geschenkt hat, dadurch daß sie den Cäsar Augustus in unser glückliches Leben hineinführte, den Vater seines Vaterlandes, des göttlichen Rom, Zeus Patroos und Heiland (*σωτῆρα*) des allgemeinen Menschengeschlechtes, dessen Vorsehung die Gebete aller nicht nur erfüllte, sondern sogar übertraf. Denn des Friedens genießen Erde und Meer, die Städte blühen durch gesetzliche Ordnung, Eintracht und Wohlstand, alles Gute erfreut sich der Blüte und der Frucht, gute Hoffnung darf man auf die Zukunft haben, und in der Gegenwart erfreuen sich die gesättigten Menschen des Wohlbehagens."

9. Das Christentum.

Während das Judentum um die Wende der Zeit das baldige Kommen eines Heilsbringers, des Gottgesandten und Gottgesalbten, des Messias, mit brennender Sehnsucht erwartete, ist das junge Christentum aufgetreten mit der Botschaft, daß jetzt der neue Äon angebrochen sei, in dem Erdenleben und der bald zu erwartenden Parusie Christi.

Das Verhältnis der jüdischen und der urchristlichen Heilserwartung zu der der damaligen Kulturwelt wird im einzelnen verschieden vorgestellt. Dennoch aber tritt deutlich ein gewisses Grundschema der Betrachtung heraus. Ich nehme zur Grundlage die Schilderung, welche H. Lietzmann in der mehrfach zitierten Broschüre: Der Weltheiland, Bonn 1909, S. 30 ff., entwirft. Denn sie ist ein typisches Beispiel für die in der historisch-kritischen und religionsgeschichtlichen Theologie verbreitete Anschauung.

Danach ist Jesus mit den im Alten Testament und im Judentum herrschenden messianischen Hoffnungen bekannt gewesen, und

[1]) Nr. 894 der Inscriptions in the British Museum, bei Wendland a. a. O, S. 102.

aus diesem Vorstellungskreis heraus ist es zu verstehen, wenn seine Jünger in ihm den Messias sahen. Dabei bleibt offen, ob Jesus sich wirklich selbst für den erwarteten Messias gehalten hat, und es wird auch nichts darüber gesagt, welches der Inhalt seines Berufsbewußtseins gewesen ist. Nur dies wird hervorgehoben, was auch Gunkel und andere betonen, daß seine persönliche Religion an die Innerlichkeit der alten Propheten anknüpft.

Seine Jünger aber konnten ihn nicht anders als mit den Augen ihrer Zeit und ihres Volkes betrachten. War er der erwartete Messias, so mußte er als Davidide den Thron seines Ahnherrn wieder aufrichten, die Römer unterwerfen und die paradiesische Friedenszeit für Israel bringen. Nach dem Kreuzestod und der Auferstehung erwartete man seine Wiederkunft in den Wolken des Himmels in der Art des Danielischen Menschensohnes und die Vollendung der nationalen Hoffnungen des jüdischen Volkes. Der Gesichtskreis der ältesten Jünger wird also auch in ihren eschatologischen Hoffnungen als ein national beschränkter vorgestellt.

Da wurde durch eine Anzahl griechischer Juden, Paulus voran, die wundersame Botschaft über die engen nationalen Grenzen hinausgetragen. Der Gesichtskreis weitete sich, auch der Umfang der Zukunftshoffnungen. Aus dem Messias Israels wurde der Heiland der Welt. Man knüpfte an die heidnischen Sotervorstellungen an und lehrte, nicht der vergötterte Kaiser zu Rom schaffe der Welt das Heil, sondern der Gekreuzigte von Golgatha bei seiner herrlichen Wiederkunft. So konnte der Heide wie der Jude die altgewohnte Hoffnung beibehalten und in der Person des Sohnes Gottes den Bürgen für ihre baldige Verwirklichung erblicken. Es traten dann die uns aus jüdischen wie römischen Schilderungen bekannten Bilder der Endzeit stärker in den christlichen Gesichtskreis, in der Erwartung einer tausendjährigen Herrschaft Christi auf Erden, welche dem verhaßten Römerreich ein Ende machen würde. Dieser sogenannte Chiliasmus ist in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts aus der Kirche hinaus und in die Konventikel gedrängt worden.

Aber nun soll es Paulus gewesen sein, welcher bereits einer neuen Heilandsvorstellung Bahn gebrochen habe, einem Glauben, welcher zwar den Grundzug der Religion Jesu vollkommen erfaßte, aber sich in der spekulativen theologischen Formulierung sehr von der einfachen Gedankenwelt Jesu entfernte. Nämlich, nicht vom Römerjoch habe Jesus die Menschheit erlöst oder von sonst einer irdischen Gewalt, sondern von der den Tod wirkenden Macht der Sünde im eigenen Fleische. Durch den Sühnetod und die Auferstehung habe er der Menschheit die Möglichkeit geschaffen, von der Sünde frei zu werden und ein neues Leben zu beginnen. Den Gläubigen sende er die Himmelskraft des Heiligen Geistes, der sie gewiß mache, Jesu Brüder zu sein, über die Tod und Teufel keine Gewalt mehr haben. Die Wiederkunft Jesu bringe kein irdisches Reich, sondern das Ende der Welt. Lietzmann erklärt, diese Heilandsidee, „welche den, der Weltenerlöser ist, zum barmherzigen Helfer und Bruder der einzelnen Seele in ihrer sittlichen Not macht, ist neu. Sie ist herausgewachsen aus dem antiken Vorstellungskreis, aber hat eine absolut andere Höhenlage gewonnen".

Dies Verständnis der urchristlichen Heilandsidee und Weltvollendungslehre bedarf aber der Revision. Es war verdienstvoll,[1]) die Verkündigung der Urchristenheit in den Zusammenhang der in der Antike herrschenden Weltheilandsvorstellungen und ihrer Geschichte zu stellen. So bekam man einen Eindruck davon, daß das Christentum wirklich in der Fülle der Zeiten in die Geschichte eingetreten ist und die Sehnsucht der Völkerwelt erfüllt, aber darüber hinaus eine Erfüllung gebracht hat, welche die damalige Welt nicht zu ahnen, geschweige zu erwarten vermochte.

Das Wesen der im Christentum dargebotenen „Erfüllung" ist in der Person Christi beschlossen, und in dem Maße, in dem die christliche Offenbarung des Heilswillens Gottes allen bisherigen Gottesglauben überragt, überragt auch die christliche Weltheilandsidee die anderen zeitgeschichtlichen Hoffnungsbilder. Es geht aber nicht an, mit vielen Heutigen es in der Schwebe zu lassen, welches der Inhalt des Berufs- und Offenbarungsbewußtseins Jesu gewesen

[1]) Lietzmanns Schrift ist aus einer Jenaer Rosenvorlesung erwachsen.

sei, oder ihn hauptsächlich in den Zusammenhang mit der altisraelitischen Prophetie einzugliedern, oder ihn gar in die Schranken national-jüdischer apokalyptischer Ideen bannen zu wollen. Dann muß natürlich ein anderer gesucht werden, der das junge Christentum aus dem engen jüdischen Horizont in die Weltweite geführt habe, und dieser große Geist wäre dann der Apostel Paulus gewesen. Paulus hätte dann doch tatsächlich das Christentum erst zu der Religion gemacht, als welche wir es kennen, und das widerspräche vollkommen der Selbstbeurteilung des Apostels, die im vollen Lichte der Geschichte steht.

Nein, schon Jesus selbst hat alle nationalen, politischen, eudämonistischen Vorstellungen aus der Heilandsidee ausgeschaltet und das Gemeinschaftsverhältnis, in dem er sich zu Gott stehend wußte, zur Grundlage seines Berufsbewußtseins gemacht. Dies Gemeinschaftsverhältnis überragte aber von allem Anfang an alle jüdischen Schranken und sprengte sie. Jesu Gemeinschaftsverhältnis mit Gott bestimmte ihn von vornherein zum Heiland aller Menschen.

Sein Gemeinschaftsverhältnis mit Gott beruhte auf einer in der Menschheit bis dahin unerhörten Gottesidee.[1]) Denn Jesus verkündigte den in seiner Person der sündigen Menschheit entgegenkommenden Gott. Er wußte sich von Gott berufen, die Menschheit in das Gemeinschaftsverhältnis hineinzuziehen, welches zwischen ihm, dem Sohn, und dem Vater bestand.

Daher ist auch die Heilandsidee, welche den Welterlöser zugleich zum barmherzigen Helfer und Bruder der einzelnen Seele in ihrer sittlichen Not macht, nicht eine neue, erst von einem Späteren herzugebrachte, sondern diese Idee ist von Jesus selbst vertreten worden. In ihr liegt die Eigenart seiner Verkündigung, und daher steht sie auch in unlöslicher Verbindung mit seiner Erkenntnis von der Notwendigkeit der Erlösung der Menschheit durch seinen Kreuzestod. Daher ist aber auch bereits die Predigt Jesu selbst, nicht erst das Evangelium des Paulus, auf eine andere Ordnung der Dinge angelegt als die dieser Welt. Das war für Jesus das

[1]) S. S. 225 ff.

Reich Gottes, ein ganz universal gedachtes Reich, ein Zustand, in welchem Gottes Wille unbedingt und souverän herrscht, eine neue Welt, die an die Stelle der alten treten soll, eben der neue Äon, den er bringen wollte, der mit seinem irdischen Auftreten begann und mit seiner Wiederkunft vollendet werden sollte.

Man kann durchaus nicht bei Paulus den großen Einschnitt machen und ihn als den hinstellen, welcher die christlichen Erwartungen eines Welterlösers geschaffen habe. Der große Erfüller aller Hoffnungen auf einen neuen Äon der Vollkommenheit ist und bleibt Christus. Paulus hat nur die universalistischen Ideen, welche in der christlichen Religion bereits vorhanden waren, herausgearbeitet, ausgestaltet und damals vorhandene Schemata mit christlichem Inhalt angefüllt.

Allein damit tut sich die Frage auf, ob denn Jesus selbst bereits das Bewußtsein gehabt habe, daß er der Erfüller aller Erwartungen der Jahrhunderte und Jahrtausende vor ihm und der Erfüller der durch die damalige Völkerwelt hindurchgehenden Erwartungen sei. Mit andern Worten, es fragt sich, ob Jesus nicht nur die im jüdischen Volke lebendigen nationalen und messianischen Hoffnungen gekannt hat, sondern ob das damalige Judentum das Bewußtsein gehabt hat, daß das in Israel aufzurichtende Reich Gottes die Verwirklichung der Erwartungen der Völkerwelt bringen werde. Und zwar handelt es sich dabei um das palästinische Judentum, denn im jüdischen Hellenismus liegt die Sache anders.

Darauf ist jedenfalls eine eindeutige Antwort nicht zu geben, da die nationalen Erwartungen des Judentums vielgestaltig gewesen sind. Aber die jüdische apokalyptische Messiaserwartung ist bereits universalistisch. In ihr ist die Vorstellung die eines Weltgeschehens. Der neue Äon ist nicht auf Israel beschränkt, sondern er bringt eine neue Welt. Schon im Danielbuche ist das Reich der Heiligen des Höchsten die Ablösung der Weltreiche, und weitere jüdische Apokalypsen haben diese Gedanken aufgenommen und auf ihre Weise ausgebaut.

Es ist eine geschichtliche Tatsache, daß Jesus selbst messianische Vorstellungselemente aus der Apokalypse des Daniel aufgenommen hat. Dahin gehört in erster Linie der Begriff des Menschensohnes,

den er nicht als die Herrschaft des Gottesvolkes faßt, sondern auf seine eigene Person deutet. Er in seiner Person ist der Menschensohn. Gott hat ihn bestimmt, die Aufgabe des danielischen Menschensohns geschichtlich zu erfüllen. Damit ist er zum Bringer des universalistischen und an die Stelle der Weltreiche zu setzenden Gottesreiches bestimmt. Also auch seine Lehre vom Gottesreich wurzelt, jedenfalls zu einem nicht unbeträchtlichen Teile, gerade in dem Buche Daniel.

Damit ist erwiesen, daß Jesus in apokalyptischen und eschatologischen Gedanken heimisch gewesen ist, welche geschichtlich nur im Zusammenhang mit Vorstellungen zu verstehen sind, die uns auch bei anderen orientalischen Völkern entgegentreten. Weiter ist daraus ersichtlich, daß bereits Jahrhunderte vor dem Auftreten Jesu auch im palästinischen Judentum derartige Gedanken und Erwartungen Wurzel gefaßt haben. Das palästinische Judentum darf eben nicht so verstanden werden, als ob es über enge nationaljüdische Vorstellungen nicht hinausgeschaut hätte, sondern bei aller religiösen und nationalen Abgeschlossenheit konnte es sich dem Einfluß von Anschauungen nicht entziehen, welche in den umliegenden Völkern und den Völkern lebten, in denen eine jüdische Diaspora war.

Universalistisch und das Weltgeschehen umfassend ist das Denken Jesu auch gewesen, indem es von dem Gegensatz des Gottes- und Satansreiches beherrscht war. Jesus hat sein ganzes Wirken als einen Kampf gegen das Satansreich betrachtet. Den Satan aber hat er als den Herrscher nicht über das Judentum, sondern die Welt betrachtet. Das zeigt der dritte Gang der Versuchung Jesu nach dem Matthäusevangelium, bei Lukas der zweite, mit voller Deutlichkeit. Die Überlieferung von der Versuchung Jesu dürfen wir auf eine Darstellung Jesu an seine Jünger über seine inneren Auseinandersetzungen mit falschen Messiasidealen zurückführen. Nach der Taufe, nach der Übernahme des Messias- oder Heilandsberufes hat er es für nötig gefunden, zur vollen Klarheit über den einzuschlagenden Berufsweg zu gelangen. In diesen Überlegungen hat aber vor seinem Geiste auch die Möglichkeit gestanden, daß er seine Sendung mißbrauchen könne zur Gewinnung der Weltherrschaft.

Es ist also in Jesus auch die Kenntnis einer Heilandsidee nachweisbar, welche sich mit zeitgeschichtlichen Erwartungen wie denen des römischen Volkes und Reiches und auch mit Gedanken der Buddhareligion berührten. Und sein Berufsbewußtsein als Kampf gegen den Satan und sein Reich erinnert an Gedanken, wie sie durch die Religion Zoroasters längst auch in andern Völkern zur Herrschaft gekommen waren. Im Bewußtsein Jesu liegen natürlich weder direkte Berührungen mit jenen Erwartungen anderer Völker oder direkte Beeinflussungen durch sie vor, aber diese Gedanken sind eben auch im Judentum der damaligen Zeit lebendig gewesen, wie sie durch die Völkerwelt geflutet sind.

Ebensowenig leidet die Ethik Jesu irgend eine nationale Beschränkung. Die Forderungen der Bergpredigt sind zwar eine Auseinandersetzung mit der zeitgeschichtlichen Ethik des jüdischen Pharisäismus. Aber gerade das Ideal des Handelns und der Gesinnung, welches Jesus im Gegensatz zu dieser Ethik entwickelt, durchbricht alle Schranken des Volkstums und der Zeitgeschichte. Nicht der Jude, nicht der pharisäische Fromme wird vor Gottes Angesicht gestellt, sondern der Mensch. Als Ziel wird ihm gesteckt, daß er ein Kind Gottes wird, daß seine Gesinnung und sein Tun vollkommen wird, wie der Vater im Himmel vollkommen ist, und daß die Kraft der alles überwindenden Liebe Gottes auch das Böse in der Welt überwindet.

Daher ist auch die Sünderliebe Jesu in seinem Berufsleben nicht eine national beschränkte, und der Kreuzestod, den er gestorben ist, um die Sünde aufzuheben, ist nicht ein Sühntod für die Sünder innerhalb des jüdischen Volkes, sondern für alle Menschen, welche nicht vor das Angesicht des heiligen Gottes treten können, ohne daß ihre Sünde durch den Opfertod Christi getilgt ist.

Nicht minder ist es dringend notwendig, daß ein großer Teil der heutigen Theologie umlernt hinsichtlich der Beurteilung der Entstehung der christlichen Sakramente. Es wird uns immer wieder gesagt, Paulus habe die Sakramente in die christliche Religion eingeführt und damit Elementen der damaligen Mysterienreligionen Eingang in das Christentum verschafft. Allenfalls machen diejenigen, welche erkennen, daß diese Behauptung gar zu sehr der

urchristlichen Überlieferung widerspricht, das Zugeständnis, die Sakramente habe schon die älteste Gemeinde vor Paulus geschaffen. Freilich bleiben sie vollständig den Nachweis schuldig, welches denn die treibenden Motive und Einflüsse innerhalb der jerusalemischen Gemeinde zu solch merkwürdigem Verfahren gewesen seien. Nein, weder Paulus noch die Urgemeinde sind die Schöpfer der christlichen Sakramente. Das ist wieder Jesus selbst.

Er hat religiöse Bräuche, welche in anderen Religionen begegnen, um den Gläubigen die Verbindung mit der Gottheit auch in äußeren Zeichen und sinnenfällig zu gewährleisten, auch in die von ihm gestiftete Religion aufgenommen, freilich indem er sie auf eine andere Höhe hob und an seine eigene Person band. Das gilt sowohl von der Taufe wie vom Abendmahl. Denn Waschungen und Reinigungen zur Entsühnung kennen auch andere Religionen, und das Untertauchen zum Zeichen des Sterbens des alten Menschen begegnet auch in der Johannestaufe. Aus den neuerdings erschlossenen mandäischen Quellen läßt sich ersehen, daß die Wirksamkeit Johannes des Täufers eine noch viel weiterreichende gewesen ist als aus dem Neuen Testament oder Josephus hervorgeht. Ebenso kennen andere Religionen sakramentale Mahle, eine Tischgenossenschaft der Kultgläubigen im Tempel der Gottheit zum Zweck der Herstellung einer Verbindung mit der Gottheit. Aber die christlichen Sakramente vermitteln die Heilsgüter nicht ex opere operato, nur durch den Vollzug, sondern sie wirken kraft der schon bestehenden inneren Verbindung mit Christus, dem Träger des Sakraments. Sie sind in ihrer Heilswirkung an den Glauben gebunden, vermitteln aber dann auf Grund der Zusage Christi nicht nur eine Befreiung von dem, was den Christen von Gott trennt, der Sünde, sondern auch eine reale, leibliche Verbindung mit dem himmlischen Christus[1]).

In diesen sakramentalen Ordnungen der christlichen Religion liegt ohne Frage eine Aufnahme und Läuterung einer uralten, durch die Menschheit gehenden und in anderen Religionen von der primitiven Stufe an auftretenden Sehnsucht, der Gottheit gewiß und teilhaftig zu werden. Die Art, in der dies in den christlichen

[1]) Vgl. meine Ausführungen S. 335 ff.

Sakramenten geschieht, setzt die himmlische Wirkungskraft des gestorbenen und auferstandenen und nun mit göttlicher Vollmacht ausgestatteten Christus voraus, der die Gläubigen schon hier auf Erden der himmlischen Kräfte, zu denen wir berufen sind, teilhaftig macht.

Ebenso darf es als göttliche Ordnung in Anspruch genommen werden, daß die durch die Völker und Zeiten hindurchgehende Erwartung des Heilsbringers als göttliches Kind in der Person Jesu Wirklichkeit geworden ist. Der, der anderer Art war als wir Menschenkinder, ist der urchristlichen Überlieferung zufolge auch auf andere Art als wir in das irdische Dasein eingetreten. Der Neigung zu antiker Mythenbildung sind gerade diejenigen Kreise, aus denen diese geheimnisvolle Überlieferung stammt, durchaus abhold gewesen. Geschichtlich zu kontrollieren ist sie ja nicht. Aber für den christlichen Glauben hat es keine Schwierigkeit, sich der Vorstellung hinzugeben, daß es Gottes Ordnung gewesen ist, den, der seiner Wesensart nach auf der Seite Gottes und nicht auf der Seite der sündigen Menschheit steht, durch einen schöpferischen Akt in einer Jungfrau und nicht durch die Zeugung eines menschlichen Vaters in das menschliche Dasein einzuführen.

Es ist zu verstehen, daß in den religionsgeschichtlichen Untersuchungen gerade auch wieder neuesten Datums die Geburt Jesu durchaus in eine Linie mit den mythischen Vorstellungen von den antiken Königen, Weltherrschern oder Religionsstiftern als Götterkindern gestellt wird, obwohl in der christlichen Überlieferung legendäre Züge, wie sie von dem Zarathustra- oder Buddhakind oder dem Götterkind der vierten Ekloge berichtet werden, völlig fehlen. Wer von außen an diese Vorstellungen herantritt, wird versucht sein, die ziemlich durchgängige Parallelität in den Vordergrund zu stellen. Der Historiker oder Religionsvergleicher, der Vertreter der philosophischen Fakultät mag diese Betrachtung wählen. Christen aber und Theologen dürfen das Recht in Anspruch nehmen, anders zu urteilen. Darin macht es uns auch nicht irre, daß auch Theologen auf jene Seite treten. Es gibt Lebensfragen, in denen es nicht gut ist, sich von der Wohlmeinung anderer beeinflussen zu lassen, in denen man vielmehr dem eigenen Gewissen zu folgen hat. Der Grundunterschied ist der, daß wir an einen lebendigen,

geschichtsmächtigen und in der Geschichte wirkenden Gott glauben, an einen Gott, der in der Person Christi in die Geschichte eingegriffen hat. Das ist der Punkt, wo sich die Geister und unter Umständen auch die Fakultäten der Universitäten scheiden. Keiner wirklichen Wissenschaft aber kann und wird es gelingen, diesen christlichen Gottesglauben als falsch zu erweisen.

Nach welcher Seite wir auch den Blick wenden, überall gewinnen wir den Eindruck, daß das Christentum „in der Fülle der Zeiten" in die Geschichte der Menschheit eingetreten ist. Freilich nur eine religiöse Betrachtung kann zu solchem Urteil führen. Denn die Vorstellungen und Erwartungen von Weltherrschaft und paradiesischen Zeiten gehen weiter durch die Menschheit und nehmen immer wieder neue Gestaltung an. Aber in einer Zeit, in der sich das Erbe solcher Jahrtausende alter Erwartungen in ganz besonderer Weise konzentriert hatte, und sich die Hoffnungen vielfach auch in ganz besonderer Weise zu einer religiösen Sehnsucht nach einem Zustand der Erlösung ausgestaltet hatten, ist Christus von Gott gesandt worden.

Innerhalb dieser Hoffnungen der Völkerwelt der ausgehenden Antike auf einen Heiland nimmt das jüdische Volk eine besondere Stellung ein. Denn in ihm ist die Hoffnung zwar nicht ausschließlich religiös, aber die religiöse Seite steht stark im Vordergrund. Das jüdische Volk erwartet, daß Gott in den Lauf der Welt eingreifen und die von ihm begonnene Heilsgeschichte zur Vollendung und zum Abschluß bringen werde. Wir haben zwar keine direkte geschichtliche Kenntnis davon, aber man darf annehmen, daß das jüdische Volk Kenntnis von den Ideen und Hoffnungen verwandter Art gehabt hat, welche durch die damalige Völkerwelt fluteten. Wie sollte es anders gewesen sein, da das Judentum durchaus im internationalen Verkehr stand, und durch die Vertreter seiner Diaspora gerade auch solche religiöse Erwartungen nach Jerusalem und in das palästinische Judentum getragen worden sein werden. Daß das jüdische Volk dabei sich der Überlegenheit seiner Erwartungen bewußt gewesen ist, darf ohne weiteres angenommen werden.

Haben wir auf der anderen Seite doch auch Zeugnisse, daß die jüdischen Heilserwartungen auch der damaligen griechisch-

römischen und orientalischen Welt irgendwie bekannt geworden sind. Sueton, Vita Vespasiani 4 erzählt, im ganzen Orient sei eine alte und verbreitete Meinung gewesen, es stehe im Geschick, daß in jener Zeit Sprossen aus Judäa die Weltherrschaft gewinnen würden.[1]) Ähnlich, wahrscheinlich, wie der Wortlaut vermuten läßt, aus gleicher Quelle schöpfend, Tacitus Historien 5, 13: Viele waren von der Überzeugung erfüllt, in den ältesten Priesterschriften stehe geschrieben, in eben jener Zeit werde der Orient erstarken, und solche, die von Judäa ihren Ausgang nehmen würden, sollten die Weltherrschaft gewinnen.[2]) Vgl. auch Josephus Bellum Judaicum VI 5, 4. Auf astrologischen Tafeln aus Babylonien begegnen Wendungen wie: „Wenn das und das geschieht, dann wird ein großer König im Westen aufstehen, und dann wird Recht und Gerechtigkeit, Friede und Freude in allen Landen herrschen." Man darf auch auf den Matth. 2, 1 ff. berichteten Magierzug nach Jerusalem verweisen.

Das Bild des damaligen palästinischen Judentums wird in mancher Hinsicht anders vorzustellen sein, als es bisher üblich war. Der Blick ist zu sehr darauf gerichtet gewesen, daß das jüdische Volk sich von anderen Völkern abgrenzte und namentlich in religiöser Hinsicht eine Sonderstellung in der antiken Völkerwelt einnahm. Das ist jedoch nur die eine in Betracht kommende Seite, über der man nicht vergessen darf, daß auch das jüdische Volk, und zwar nicht nur die Juden in der Diaspora, sondern auch das Volk des Mutterlandes durchaus im Strome des Kulturlebens der damaligen Zeit stand und von den jene Zeit durchflutenden Ideen berührt gewesen ist. Abgrenzung von der Völkerwelt und zugleich Beeinflussung durch dieselbe charakterisieren auch das damalige Judentum Palästinas[3]).

[1]) Percrebruerat oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur.

[2]) Pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum libris contineri, eo ipso tempore fore ut valesceret oriens profectique Judaea rerum potirentur.

[3]) Mit allem Vorbehalt darf auf eine geschichtliche Analogie aus dem heutigen Leben verwiesen werden, die Verbreitung bolschewistischer und anderer moderner Gedanken durch die gesamte heutige Völkerwelt. Auch solche Völker, welche sich solchen Ideen bewußt verschließen wollen, können ihren Einfluß doch nicht in dem Maße abwehren, wie sie es wünschten.

Es vollzieht sich ja aber auch bereits diese Wandlung in der Beurteilung des Judentums. Ich verweise auf die S. 97 ff. vorgeführten Urteile von Ed. Schwartz und Ed. Meyer über den geistigen Inhalt der damaligen Kulturwelt einschließlich des Judentums, innerhalb dessen das junge Christentum auftrat. Schon vorher bewegten sich die Hypothesen Maurenbrechers, vgl. S. 109 ff., und Kabischs, vgl. S. 135 ff., in derselben Richtung. G. Kittel, Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum, 1926, S. 71 ff., erblickt gleichfalls das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums in dem Doppelten, Bewußtsein seiner selbst und der Abgrenzung gegen das Fremde, und doch zugleich Hineingeworfensein in die geistigen und religiösen Ströme der Zeit. Auch er spricht aus, wenn das jüdische Volk mit starker Zähigkeit das Bewußtsein seiner religiösen Besonderheit festgehalten hat, so gingen doch die Strudel politischer und geistiger Bewegungen jener Jahrhunderte nicht an ihm vorbei. „Daß die Fragestellung gerade hier am wenigsten auf die kurze Zeitspanne der ersten Jahrzehnte unserer Zeitrechnung beschränkt werden darf, versteht sich von selbst. Religionsgeschichtliche Entwicklungen und Durchdringungen vollziehen sich in der Mehrzahl allmählich und leise, und oft sind die Einflüsse, bis sie greifbar werden, längst Erbgut geworden. Frühe und späte, überkommene und akute, östliche und westliche Beeinflussungen greifen ineinander, und nur aus ihrer Gesamtheit gestaltet sich das Bild in seiner Buntheit und in seiner Einheit." H. H. Schaeder in Studien der Bibliothek Warburg VII, 1926, S. 204 urteilt: „Die Grundtatsache, der sich der Erforscher der orientalischen Religionen gegenüber sieht, ist die geistige Einheit des religiösen Lebens von der Mittelmeerwelt bis zu den Grenzen von China seit den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung."

Es muß hier aber auch noch auf einen anderen Gesichtspunkt verwiesen werden. Als Quellen für die damals im Judentum herrschenden Anschauungen sind nicht nur solche jüdischen Ursprungs zu verwenden, sondern auch urchristliche. Es wäre unmöglich, eine Darstellung der messianischen Erwartungen des Judentums zur Zeit Christi zu geben, wenn man die christlichen Quellen ausschlösse. Denn auch diese enthalten wertvolles Material. Ebenso ist zu

sagen: In welchem Maße die Erwartungen des damaligen Judentums, einschließlich des palästinischen Judentums, von dem neuen Äon, der die Welterlösung bringen sollte, geschichtlich nur im Zusammenhang mit den entsprechenden Erwartungen der anderen Völker verstanden werden können, zeigt erst das junge Christentum ganz. Denn dies ist in seinen Hauptvertretern ja doch aus dem Judentum, und zwar aus dem palästinischen Judentum hervorgewachsen. In diesem ist auch der Apostel Paulus tief verwurzelt.

Aus dem Gesagten muß man aber auch die entsprechende Folgerung ziehen. Nicht Paulus, oder, allgemeiner gesprochen, nicht das hellenistische Judentum ist es gewesen, welches das Christentum in den Rahmen der Hoffnungen der damaligen Welt eingefügt hat, sondern das ist schon von Jesus selbst geschehen. Sein Bild muß anders geschaut werden als bisher. Man umgibt ihn mit Schranken, die er in Wahrheit weit überragt. Er ist nicht der Prophet in der stillen Ecke Galiläas gewesen, eines Landes, welches im Unterschiede von dem Kapitalismus der damaligen Zeit noch auf der alten naturalwirtschaftlichen Stufe stand. Er ist auch nicht der Erneuerer der alttestamentlichen Prophetie, dem man nur Ideen zutrauen dürfte, welche bereits vor Jahrhunderten in Israel vertreten worden waren. Wir haben keine Veranlassung, ihn in das Milieu der kleinen Leute seiner Zeit oder der Stillen im Lande einzureihen, ihm einen engen Horizont oder Unaufgeschlossenheit für die ihn umgebende Welt und die sie durchflutenden Ideen zuzuschreiben. Was damals in Israel an Zukunftserwartungen und religiösen Gedanken lebendig war, hat Jesus gewiß gekannt. Dazu gehören aber eben auch von außen, aus der damaligen Kulturwelt, aus den orientalischen Religionen und der griechisch-römischen Bildung in das jüdische Volk einströmende Ideen.

Aller Wahrscheinlichkeit nach ist Jesus zweisprachig, bezw. dreisprachig gewesen, wenn man das Aramäische vom Hebräischen unterscheidet, da er die Bibel doch wohl hebräisch gelesen hat. Im zweiten vorchristlichen Jahrhundert ist Palästina von einer starken hellenistischen Welle überflutet worden. Wir kennen die jüdischen Berichte über die Abwehrkämpfe gegen jene seleuzidische Invasion, aber wir wissen nicht, wieviel griechischer Einfluß sich dennoch in

Palästina tatsächlich geltend gemacht hat. Das Galiläa des ersten vorchristlichen und nachchristlichen Jahrhunderts ist trotz der durch Hasmonäer betriebenen Judaisierung stark mit griechischer Bevölkerung durchsetzt gewesen. Den See Genezareth umgab der Kranz der griechischen Städte der Dekapolis. Durch Galiläa hindurch führte eine von Damaskus kommende Handelsstraße an das Mittelländische Meer. Die herodäischen Fürsten werden gewußt haben, warum sie eine Zollstätte in Kapernaum unterhielten. Die Reste der Synagoge in Kapernaum, die ja freilich aus späterer Zeit als der Lebenszeit Jesu stammte, zeigen eine starke Durchsetzung des Baustils mit griechischen Elementen und Ornamenten. Selbst also in solchen rein jüdischen Bauten zeigt sich griechischer Einfluß in auffallender Weise. Derartige Einflüsse haben aber gewiß gewirkt, seitdem das Griechentum in jenen Gegenden heimisch geworden ist, also bereits längst vor der Zeit Jesu.

Danach muß in jener Gegend, in der sich ein großer Teil der öffentlichen Wirksamkeit Jesu abgespielt hat, in Galiläa und insbesondere der Umgebung des Sees Genezareth, das Griechische neben dem Aramäischen als Landessprache verbreitet gewesen sein. Das Gleiche gilt von Jerusalem, wo Jesus auch seit seiner Jugend heimisch gewesen ist, und welches der Schauplatz eines Teils der öffentlichen Wirksamkeit Jesu gewesen ist.[1])

Unter den zwölf Aposteln haben wir mindestens zwei mit griechischen Namen, Andreas und Philippus, und es hat ja wohl seinen guten Grund, daß die Griechen, welche am letzten Passahfest Jesus zu sehen wünschen, sich gerade an Philippus wenden, Joh. 12, 20ff., Philippus aber Andreas ins Vertrauen zieht, ehe sie an Jesus selbst herantreten. Andreas aber war der Bruder des Simon, und da ist zu bedenken, daß der Name Simon nicht nur eine Wurzel nach dem Semitischen hat, sondern daß es auch ein

[1]) Vgl. auch E. v. Dobschütz, Der Apostel Paulus, 1926, S. 56, Anm. 20, der darauf verweist, daß zwar die Talmudnotizen über die Stellung der Rabbinen zur griechischen Sprache sich widersprechen, aber für die Zeit Jesu und des Paulus Jerusalem als zweisprachige Stadt zu betrachten ist. R. Simon ben Gamaliel I soll nach Aussage seines Sohnes Gamaliel II 500 Schüler im Griechischen unterrichtet haben, Baba qamma 83a.

griechischer Name ist (*Σίμων, Συμωνίδης*). Dann fällt aber auf, daß in den Apostelkatalogen entweder Simon Petrus und Andreas das erste Jüngerpaar sind, denen die Vettern Jesu, die beiden Zebedaiden, und sodann Philippus folgen, Matth. 10, 2; Luk 6, 14, oder aber, so Mark. 3, 16 f. und Apg. 1, 13, Petrus an der Spitze steht, auf den die Zebedaiden und Andreas und Philippus folgen. Also als die bedeutsamsten Apostel erscheinen in allen Apostelkatalogen die Apostel mit griechischen Namen, und erst neben ihnen stehen die Vettern Jesu.

Auch Jesus ist von griechischem Geiste berührt gewesen. Nicht darauf kommt es an, nachzuweisen, Jesus habe auch griechisch gedacht. Auch nicht darauf, daß die Hauptbegriffe der jungen christlichen Religion im Semitischen wurzeln. Der Inhalt der Person Jesu überragt Griechentum wie semitisches Denken. Sind die Erlöserideen der damaligen Kulturwelt ihm bekannt gewesen, so steht er über ihnen.

So bleibt für den Apostel Paulus ein weit geringeres Maß von Einfluß auf die Eingliederung der christlichen Religion in die Anschauungen der damaligen Völkerwelt bestehen, als meist angenommen wird. Was das Christentum geeignet machte, sich im Fluge die antike Welt zu unterwerfen, geht in allem wesentlichen auf Jesus selbst zurück. Die Vorstellungen jedoch, welche hauptsächlich geeignet waren, dem jungen Christentum in der griechischen Welt Tor und Tür zu öffnen, die Kyrios- und Sotervorstellung und die Pneumalehre waren in der vorgriechischen Periode des Christentums auch schon vorhanden.[1]) Daß sich die Kyrios- und die Sotervorstellung in der Anschauung der damaligen griechisch-römischen Welt besonders leicht mit Begriffen verbanden, welche den jungen Christen anderswoher geläufig waren, bedeutete nicht nur eine Erleichterung des Verständnisses, sondern auch die Gefahr einer Vermischung von Gedanken christlichen Inhalts mit solchen

[1]) W. W. Graf Baudissin, Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte, Bd. I 1926, herausgegeben von O. Eißfeldt, hat nachgewiesen, daß der Kyriosname der LXX bald auch auf das palästinische Judentum eingewirkt hat, auch dort also bereits in vorchristlicher Zeit bekannt war.

anderen Ursprungs, wie das ja auch bei den christlichen Sakramenten bald in die Erscheinung getreten ist.

Die Pneumalehre des Paulus aber ist nicht ein Vorstellungskomplex, den er erst aus hellenistischer Bildung in seine Theologie aufgenommen hätte, sondern das Grundelement derselben, der Gegensatz einer himmlischen, einer Lichtwelt zu dem irdischen Leben ist auch im damaligen Judentum nachweisbar, wie S. 310 ff. gezeigt worden ist. Woher das Judentum diese Anschauung hatte, steht hier nicht zur Erörterung. Hatte Paulus die Möglichkeit, eine solche Geistlehre im Judentum seiner Zeit kennenzulernen, so werden wir ihre Wurzeln bei ihm angesichts seiner pharisäischen Grundrichtung nicht in dem zeitgeschichtlichen Hellenismus zu suchen haben. Wir dürfen annehmen, daß sie auch im palästinischen Judentum Wurzeln hatte.

Ja, auch in der Frage, woher Paulus seine Geistlehre habe, muß noch ein weiterer Schritt rückwärts getan werden. Auch Jesus selbst wird sich als Sohn seines Volkes den Zustand des vollendeten Gottesreiches nicht anders denn als einen Zustand nach Art und Wesen des Geistes vorgestellt haben, wie aus seiner Antwort auf die Sadduzäerfrage nach der Auferstehung der Toten Luk. 20, 27—40 par. deutlich ersichtlich wird. Auch seinen Auferstehungsleib haben wir nach dem Zeugnis des Urchristentums als einen pneumatischen zu denken, und Paulus hat den Herrn in diesem Auferstehungsleib vor Damaskus gesehen. Das Urchristentum hat nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums 1, 14 schon den irdischen Jesus umstrahlt vorgestellt von der göttlichen Lichtherrlichkeit, und Jesus hat im hohenpriesterlichen Gebet Gott gebeten, er möge ihn nunmehr wieder mit der göttlichen Lichtherrlichkeit umkleiden, die er bei ihm vor der Erschaffung der Welt gehabt habe, Joh. 17, 5. So sehen wir uns auf die Annahme hingewiesen, daß die Grundlage der paulinischen Geistlehre in den Anschauungen der damaligen jüdischen Welt und in den Anschauungen, die auch Jesus selbst und die vorpaulinische Gemeinde geteilt hat, zu suchen ist.

Aber wiederum, eine solche Geistlehre zu verstehen, bot der damaligen griechisch-orientalischen Welt keinerlei Schwierigkeiten. Denn die Voraussetzungen derselben teilte ja auch sie in ihrer Unter-

scheidung einer Welt der Materie und einer Welt des Lichtes und des Pneuma. Neu für sie war nur die feste Verknüpfung der christlichen Geistlehre mit der Person des durch den Kreuzestod zu himmlischem, pneumatischem Leben emporgehobenen Christus. Darin aber lag das Eigentümliche und Charakteristische der christlichen Verkündigung. Paulus selbst hat das bereits nicht nur deutlich gefühlt und gewußt, sondern auch unmißverständlich zum Ausdruck gebracht. Denn nach 1. Kor. 1—3 ist ihm alle Weisheit der Welt, natürlich einschließlich aller Philosophie und aller Erlösungsreligionen, Torheit. Nicht die hellenistische Pneumalehre, sondern nur der durch den Kreuzestod Christi entbundene christliche Heilige Geist führt den Menschen zur Erkenntnis der Tiefen der Gottheit und zur Verbindung mit ihm.

---

4. Kapitel.

Folgerungen für das Verständnis des Paulus.

1. Der Gottesglaube der Ausgangspunkt für das geschichtliche Verständnis des Paulus.

Der Ausgangspunkt, den Apostel geschichtlich zu verstehen, kann nicht die Rechtfertigungslehre sein, nicht die Lehre vom Gesetz, auch nicht die Christologie, sondern nur die Gotteslehre.

Die Rechtfertigungslehre ist zwar die charakteristischste Form, welche der Apostel seiner Glaubenslehre gegeben hat. Denn in ihr kommt zum schärfsten Ausdruck, daß der Mensch durch das Kreuz Christi das Recht erhalten hat, auf Gott zu trauen und sich der Gnade Gottes zu trösten, trotz allem äußeren Augenschein. Daher haben Luther und die Reformatoren allerdings in das Zentrum des paulinischen Glaubens gegriffen, als sie die Rechtfertigungslehre erneuerten und den Apostel von da aus verstanden. Aber diese Lehre ist ebenso für die Reformatoren eine Kampfeslehre gewesen, wie sie es vorher für Paulus war. Paulus hat eine Reihe von Jahren Evangelium verkündigt, ehe er sich gezwungen sah, gegenüber judenchristlichen Angriffen die ihm eigentümliche

Rechtfertigungslehre auszubilden. Zu den scharf zugespitzten Aussagen derselben, wie sie der Galaterbrief und der Römerbrief enthalten, sowie auch der Philipperbrief, hatte er vorher und nachher keine Veranlassung. Er hat in andern Briefen sein volles Evangelium entfaltet, ohne daß von der Rechtfertigung allein aus Glauben die Rede wäre.

Nahm F. Chr. Baur den Ausgangspunkt bei der Gesetzesfreiheit des Apostels und dem Gegensatz, in welchen er mit dieser Lehre zum Judentum trat, so ist zwar eine wichtige Differenz getroffen, welche Paulus von der bisherigen judenchristlichen Verkündigung unterschied, aber sie ist von Baur und seiner Schule in unberechtigter Weise vergrößert und in den Mittelpunkt gestellt worden. Denn die wirkliche geschichtliche Stellung des Apostels zum Gesetz wird nicht mit dem Begriff der Gesetzesfreiheit getroffen. Paulus ist immer Jude geblieben, hat sich nie von der jüdischen Betrachtung der Welt und dem Anspruch des jüdischen Volkes, das Verheißungsvolk Gottes zu sein und alle Segnungen Gottes zu besitzen, losgelöst. Daher ist ihm auch das Gesetz eine Gabe und Ordnung Gottes, welche unüberbietbaren und unveräußerlichen Charakter trägt. Daß im Gesetz der fordernde Wille Gottes an die Menschheit offenbart sei, und das Gesetz daher ewigen Charakter habe, hat dem Apostel zu allen Zeiten, im vorchristlichen und christlichen Leben festgestanden. Das Gesetz ist und bleibt ihm heilig, gerecht und gut. Auch das Gesetz hat für ihn pneumatische Art. Er denkt nicht daran, den Christen von der Erfüllung des Gesetzes zu entbinden. Die Liebe und die Kraft des Geistes sind es, welche nach seiner Lehre den Christen befähigen, die Forderungen des Gesetzes dem göttlichen Willen entsprechend zu erfüllen. Die schroffen Äußerungen des Apostels gegen das Gesetz, daß es zur Verheißung um der Übertretungen willen hinzugesetzt worden sei, d. h. um Übertretungen gegen das göttliche Gebot hervorzurufen (Gal. 3, 19), daß es nebenein gekommen sei, damit die Übertretung sich mehre (Röm. 5, 20), und ähnliche gelten nur für die vorchristliche Menschheit, die Christus noch nicht hatte, innerhalb deren die göttliche Verheißung noch nicht erfüllt war. Nennt er Röm. 10, 4 Christus das Ende des Gesetzes zur Gerechtigkeit für jeden Gläubigen,

so will er damit nicht das Gesetz irgendwie in seiner Geltung antasten, sondern aussprechen, daß im Neuen Bunde Christus zur Gerechtigkeit führt, und nicht mehr das Gesetz, deutlicher, das Streben, aus eigner Kraft das Gesetz zu erfüllen.

Es ist richtig, daß in der Gesetzeslehre des Paulus eine Doppelheit der Betrachtung vorliegt. Sie geht aber auf Jesu Stellung zum Gesetz zurück, wie ich in meiner Theologie des Neuen Testaments, 4. Aufl. 1922, S. 210 f., ausgeführt habe. Der Apostel vertritt seine Anschauungen über das Gesetz zwar in eigenartiger, dem modernen Menschen nicht ohne weiteres verständlicher Weise. Er kommt von seiner durchaus theistischen Welt- und Geschichtsbetrachtung aus zu seinen schroffen und fast anstößigen Aussagen Gal. 3 und Röm. 5, aber sie waren auch ihm erst möglich von dem Bewußtsein aus, in Christus über den Gesetzesstandpunkt hinausgehoben zu sein.

Auch von der paulinischen Gesetzeslehre aber gilt, was von der Rechtfertigungslehre gesagt war. Sie ist Kampfeslehre und trägt die Spuren derselben ebenso deutlich an sich wie die Rechtfertigungslehre. Paulus würde auch über das Gesetz manches Urteil nicht ausgesprochen haben, wenn er nicht zu Auseinandersetzungen mit dem übereifrigen Judenchristentum dazu gezwungen worden wäre. Er hat eine Reihe von Jahren Mission getrieben, ehe dieser Kampf begann, er hat also Evangelium verkündigen können und verkündigt, lange ehe er seine Gesetzeslehre ausgebildet hat. Aus der Zeit vor dem sogenannten Apostelkonzil berichtet er selbst Gal. 1, 23 f., daß die Nachricht, der einstige Verfolger verkündige jetzt den Glauben, den er vormals zerstört habe, Dank gegen Gott, also Freude und Zustimmung bei den judäischen Gemeinden ausgelöst habe. Sie haben lange Zeit nichts an ihm auszusetzen gehabt.

Dieser Tatbestand ist freilich nicht so zu erklären, wie es zum Teil die ältere Paulusforschung angesehen hat, daß der Apostel im Anfang auch seinerseits zum Gesetz gestanden habe wie die älteren Apostel, und erst allmählich, im Laufe seiner Heidenmission sich zum gesetzesfreien Evangelium hindurchgerungen habe. Auf Grund von Stellen wie insbesondere 2. Kor. 5, 16 f., Gal. 1, 15 f. steht es fest,

daß Paulus alsbald, nachdem er sich des Ertrags seiner Bekehrung voll bewußt geworden war, die Lehre vertreten hat, daß der jüdische Heilsweg, durch Gesetzeserfüllung den himmlischen Lohn zu erwerben, ein falscher, durch Christi Kreuz aufgehobener sei. Aber Paulus spricht ja auch 1. Kor. 9, 20 seinen Missionsgrundsatz aus: „Ich bin geworden den Juden ein Jude, um die Juden zu gewinnen; denen, die unter dem Gesetz sind wie einer, der unter dem Gesetz ist, obwohl ich selbst nicht unter dem Gesetz stand, um die unter dem Gesetz Stehenden zu gewinnen." Das ist eine Maxime, die der Apostel nicht erst allmählich herausgebildet hat. Es lag vielmehr gar kein Grund für ihn vor, ebensowenig wie für Jesus und die älteren Apostel, unter den Juden sich irgendwie vom Gesetz lösen zu wollen, mochte er auch innerlich alles gesetzliche Streben aufgegeben haben. Erst die Heidenmission und die Entwicklung der gemischten christlichen Gemeinden zwang die Apostel, und zwar alle Apostel, die Gesetzesfrage zu durchdenken und eine praktische Lösung zu finden, mochte die theoretische Lösung zunächst auch noch streitig sein. Denn es ist freilich die Meinung des Paulus gewesen, daß Petrus und die Säulenapostel auf halbem Weg stehen geblieben seien, wie aus Gal. 2, 11—21, übrigens auch schon aus 2, 1—10 ersichtlich ist. Darin hat er ja auch recht behalten.

Von der Christologie aus in das Verständnis der paulinischen Theologie einzudringen, liegt sehr nahe. Scheint doch der Apostel selbst diesen Weg zu weisen. Er kann sein ganzes Glaubensleben, sein Denken, Fühlen, Wollen in das eine Wort „Christus" zusammenfassen. Er will jeden Gedanken unter den Gehorsam gegen Christus gefangen nehmen. Diese Anschauung zieht sich durch die paulinischen Briefe hindurch. So habe ich denn auch selbst in meiner Theologie des Neuen Testaments vom Christusglauben des Apostels aus den ganzen Reichtum der paulinischen Lehre zu entfalten gesucht.

Dennoch ist man damit noch nicht beim eigentlichen Grunde des paulinischen Glaubens angelangt. Das ist ohne Frage Gott, Gott allein. Wohl kann sich Paulus in den Eingängen seiner Briefe Apostel Christi Jesu oder Knecht Christi Jesu nennen und zum Ausdruck bringen, daß er von Christus berufen und mit dem

Apostelamt betraut ist. Er kann sein Evangelium nennen Evangelium von Christus und sagen: „Wir verkündigen Christus Jesus als den Herrn" (2. Kor. 4, 5). Aber ist das Evangelium Evangelium von Christus, so ist es damit im Sinne des Apostels nichts anderes als Evangelium Gottes.[1])

Er nennt sich im Eingang des Römerbriefes Knecht Christi Jesu, berufener Apostel. Aber als solcher weiß er sich ausgesondert zum Evangelium Gottes. Und nun schildert er, wie Gott dies sein Evangelium, das seinen Sohn zum Inhalt hat, durch Prophetenmund in den alttestamentlichen Schriften vorher verkündigt hat, und wie er seinen Sohn ins irdische Fleisch gesandt und nach der Auferstehung zum Sohn Gottes in göttlicher Vollmacht eingesetzt hat. Nun erst tritt Christus für den Apostel in Tätigkeit. Christus wird sein Herr, und durch ihn hat er Gnade und Apostelamt empfangen.

Von Gott her sind die Christen in die Glaubensgemeinschaft mit Christus versetzt worden. Christus ist von Gott her den Menschen gemacht zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung, zur Erlösung (1. Kor. 1, 30). Ist einer in Christus, so ist er eine neue Kreatur. Das Alte ist vergangen, siehe, es ist neu geworden. Aber das alles kommt von Gott her, der uns mit sich durch Christus versöhnt hat und uns den Dienst der Versöhnung gegeben hat (2. Kor. 5, 17 ff). Gott hat Christus für uns zur Sünde ge-

[1]) M. Dibelius, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum, 1925, S. 99, schreibt: „Die Genialität des Paulus liegt in der schöpferischen religiösen Kraft, mit der er das Evangelium in seinen letzten Tiefen durchlebt und durchdenkt." Hier scheint mir der Akzent auf eine Seite an Paulus gelegt, welche von dem Apostel selbst schwerlich als das Entscheidende anerkannt worden wäre. Das Schöpferische liegt für Paulus selbst ohne Frage auf der Seite Gottes. Die Grunderfahrung des Apostels war etwas Passives. Was wir in den Briefen des Apostels als etwas Schöpferisches erfahren, ist auch nur das, was Gott durch das Wort des Apostels an uns wirkt. Die „Genialität" des Paulus besteht darin, daß er sich in solchem Maße zum Werkzeug Gottes und Christi macht, daß das, was der Apostel sagt, und wie er das Evangelium versteht und ausmünzt, auch von uns empfunden wird als Ausprägung des Willens Gottes an uns, die uns im innersten Herzen trifft.

macht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden (2. Kor. 5, 21). Gott hat Christus in die Öffentlichkeit hinausgestellt als Sühnmittel, durch den Glauben, in seinem Blut, zum Erweis seiner Gerechtigkeit (Röm. 3, 25), denn Gottes Gerechtigkeit wird im Evangelium geoffenbart (Röm. 1, 17; 10, 3). Gott hat in das Herz des Apostels bei der Bekehrung geleuchtet zur Entzündung der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes, die auf dem Angesichte Christi erstrahlte (2. Kor. 4, 6). Daher sucht der Apostel in seinem apostolischen Amt nicht Menschen zu gefallen, sondern Gott (1. Thess. 2, 4). Wenn er noch Menschen gefällig wäre, so wäre er Christi Diener nicht (Gal. 1, 10). Im Eingang des Epheserbriefes preist er Gott und den Vater unseres Herrn Jesu Christi, der uns gesegnet hat mit jeglichem pneumatischen Segen im Himmel in Christus, wie er uns in diesem auserwählt hat vor der Erschaffung der Welt. Jede Zunge soll bekennen, daß Jesus Christus Herr ist zur Ehre Gottes des Vaters (Phil. 2, 11). Und wenn Christus alles sich unterworfen hat, dann wird auch der Sohn dem unterworfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott sei alles in allem (1. Kor. 15, 27 f.).

Das ganze Heil des Menschen kann der Apostel lückenlos von Gott allein ableiten, ohne daß auch nur Christus selbst und dessen Werk besonders hervorgehoben würde. Die Gott vorher erkannt hat, die hat er auch vorher bestimmt, daß sie gleichgestaltet würden dem Bilde seines Sohnes, auf daß er sei der Erstgeborene unter vielen Brüdern. Die er vorher bestimmt hat, die hat er auch berufen. Die er berufen hat, die hat er auch gerecht gemacht. Die er gerecht gemacht hat, denen hat er auch seine göttliche Lichtherrlichkeit verliehen (Röm. 8, 29. 30). Das menschliche Heil hängt nicht ab vom Wollen oder Laufen des Menschen, sondern von der Barmherzigkeit Gottes. Er erbarmt sich, wessen er will, und er verhärtet, wen er will, ohne daß der Mensch irgendeinen Widerspruch dagegen erheben kann (Röm. 9, 16 ff.). Aber freilich ist das Ziel Gottes die Erweisung seiner Barmherzigkeit gegen alle (Röm. 11, 32). Von ihm und durch ihn und zu ihm hin sind alle Dinge (Röm. 11, 36), Christus aber ist der Mittler seiner Heilswege (1. Kor. 8, 6).

Damit ist aber erwiesen, was auch aus den Darlegungen des ersten Kapitels dieses Teiles ersichtlich ist, daß der Gottesglaube das Herzstück der paulinischen Glaubensgedanken ist. Auch von dieser Seite her ergibt sich also, daß in den grundlegenden und entscheidenden Anschauungen zwischen Paulus und der Urgemeinde Übereinstimmung herrschte. Denn die Gotteslehre der ältesten Gemeinde ist ja keine andere gewesen. Ja, die älteste Gemeinde hat noch viel stärker als Paulus Veranlassung gehabt, den Nachweis zu erbringen, daß Gottes Wille im Kreuz und in der Auferstehung Christi in neuer und für die Juden zunächst unerhörter Weise kund und wirksam werde, und daß das ganze Heilswerk Christi, schon seine irdische Wirksamkeit, nichts anderes sei als Manifestation des wirklichen Heilswillens Gottes, den die Juden nur verkannt hatten.

Gott ist es, der den neuen Äon heraufgeführt hat oder wenigstens jetzt schon in Christus Kräfte des neuen Äons entbunden hat, das ist gemeinsame urchristliche Lehre. Und das ist die neue Verkündigung, mit der die Apostel vor die damalige Welt traten.

2. Paulus der Pharisäer und sein Verhältnis zum Hellenismus.

Noch heute gibt es eine starke Strömung, welche behauptet, Paulus habe das junge Christentum hellenisiert. Man glaubt, den Apostel ganz überwiegend als Hellenisten betrachten zu müssen. Man erkennt pharisäische Elemente in seiner Theologie an, aber die durchschlagende Kraft findet man in den Ideen, die ihm aus seiner hellenistischen Bildung zugeflossen seien, wie er ja griechisch schreibe und denke. Schon durch die griechische Sprache stehe er im Zusammenhang mit der griechischen Geisteswelt. Aus ihr entlehne er die Begriffe und Vorstellungen.[1])

[1]) Sind es neben Theologen vornehmlich klassische Philologen wie Reitzenstein und Dieterich, die Paulus so verstehen, so empfinden doch auch gerade Philologen das Unhellenische in Paulus stark, wie U. von Wilamowitz-Möllendorf, Ed. Schwartz und ebenso der Historiker Ed. Meyer. E. von Dobschütz, Der Apostel Paulus, 1926, S. 19 ff. betrachtet Paulus als eine Mischung von Jude und Grieche. Aber bei all solcher Mischung wurzele er doch im palästinensischen Rabbinentum.

Demgegenüber ist zunächst mit allem Nachdruck hervorzuheben, daß der Apostel selbst sich unzweideutig auf die Seite des strengen Judentums stellt, und daß auch die Apostelgeschichte in ihrer besten Überlieferung es nicht anders weiß, als daß er dahin gehört. Paulus findet gerade in der Auseinandersetzung mit jüdischen Gegnern, welche seine nationale und religiöse Haltung beanstanden — Nation und Religion bilden für den Juden ja eine unlösliche Einheit — und in den Verhandlungen mit den überheblichen heidenchristlichen Römern, welche auf die Juden herabsahen, Worte des ungeschminkten national-religiösen Selbstgefühls. Röm. 11, 1 sagt er: „Auch ich bin ein Israelit, aus dem Samen Abrahams, aus dem Stamm Benjamin," um den Gedanken weit von sich zu weisen, daß Gott sein erwähltes Volk verstoßen habe, vgl. Röm. 9, 1—5. Im Philipperbrief nennt er 3, 5 als nationale Vorzüge, daß er dem Gesetz entsprechend am achten Tage beschnitten worden sei, „aus dem Geschlecht Israel, dem Stamm Benjamin, Hebräer von Hebräern, nach dem Gesetz Pharisäer". Also wenn man im Judentum Hebräer und Hellenisten unterscheidet, stellt er sich auf die Seite der ersteren. Ebenso 2. Kor. 11, 22. Ja, er legt sogar einen Nachdruck auf die Zugehörigkeit zu dieser Richtung, wenn er schreibt „Hebräer von Hebräern". Denn er will damit zum Ausdruck bringen, daß seine Familie auch in der Diaspora die streng jüdische Haltung treu gewahrt habe. Er stammt aus einer pharisäischen Familie (Apg. 23, 6) und hat „nach der strengsten Sekte unseres Glaubens als Pharisäer" in Jerusalem von Jugend an gelebt (Apg. 22, 5). Zum Erweis, daß seine Familie streng jüdisch war, spricht er aus, daß er schon in seiner Kindheit nach Jerusalem gebracht worden sei, um dort von Gamaliel nach der Strenge des vaterländischen Gesetzes unterrichtet zu werden (Apg. 22, 3), wie er denn in diesem Gesetzeseifer zum heftigsten Verfolger der Christengemeinde geworden sei (Gal. 2, 14; Apg. 22, 3). Die Methode der theologischen Beweisführung, welche er in der Rabbinenschule gelernt hat, ist ihm so in Fleisch und Blut übergegangen, daß er sich auch als Apostel Christi und als er innerlich längst dem Judentum entwachsen war, von ihr nicht hat loslösen können. Der Galater- und der Römerbrief legen dafür beredtes Zeugnis ab.

Paulus legt Wert darauf festzustellen, daß die religiösen Güter, mit denen Gott sein Volk ausgestattet hat, auch von ihm auf das höchste geschätzt werden, die er niemals preiszugeben bereit sei (Röm. 9, 1—5). Kann das Bewußtsein der nationalen Zusammengehörigkeit mit seinem Volke stärker ausgedrückt werden als durch die Versicherung, daß er, dessen ganzer Lebensinhalt „Christus" geworden war, sich von Christus weg verstoßen lassen wolle, wenn er damit seine Volksgenossen retten könnte? (Röm. 9, 3). Israel ist ihm der edle Ölbaum, die Heiden sind Sprossen des wilden Ölbaums (Röm. 11, 16 ff.). Voll Stolz sagt auch er: „Wir sind von Natur Juden und nicht Sünder aus den Heiden" (Gal. 2, 15).

Wenn Paulus sich selbst Hebräer und Hebräer von Hebräern nennt, so werden wir das dahin zu verstehen haben, daß in seiner Familie das Aramäische Muttersprache war. Seine Rede an das Volk von Jerusalem Apg. 22, 2 ff. zeigt ja auch, daß er diese Sprache beherrschte. Seine Feinde werden ihn als einen hellenistischen Verräter am eigenen Volkstum, als einen Apostaten hingestellt haben (Apg. 21, 28 f.). Wie man aber ihn die Landessprache sprechen hört, verstummen die Zuhörer, als ob ihnen die Möglichkeit vor die Seele trete, daß sie ihn falsch beurteilt haben könnten. Die Worte Anathema und Maranatha, die er 1. Kor. 16, 22 seinen judaistischen Gegnern drohend zuruft, sind aramäisch, und Paulus ist der einzige Schriftsteller des Neuen Testaments, welcher den Mark. 14, 36 überlieferten Gebetsruf Jesu „Abba" im aramäischen Wortlaut wiedergibt (Gal. 4, 6; Röm. 8, 15). Daher liegt der Schluß nahe genug, daß er auch aramäisch gebetet hat.

Daß er die hebräische Bibel benutzt hat, kann nicht nachgewiesen werden. Die alttestamentlichen Zitate seiner Briefe sind der Septuaginta entnommen.

Aber Paulus ist zweisprachig gewesen, wie er einen hebräischen und einen griechischen Namen trägt. Er beherrscht auch das Griechische. Er verkündigt das Evangelium in griechischer Sprache unter Griechen und schreibt griechische Briefe an seine Gemeinden. In diesem Sinne ist er allerdings Hellenist.

Aber darüber darf man die Schranke nicht übersehen, welche besteht. Ich verweise auf U. von Wilamowitz-Möllendorf,[1]) der zwar der Sache nach dem Paulus so wenig gerecht wird, daß er urteilt, der Apostel schöpfe ein gutes Teil seiner Kraft aus dem Wahnglauben an den nahen Weltuntergang, aber über des Apostels Handhabung der griechischen Sprache und sein Verhältnis zum Hellenismus schreibt, hellenische Bildungselemente habe Paulus direkt nicht aufgenommen. „Gewiß ist der Hellenismus eine Vorbedingung für diesen (Paulus); er liest nur die griechische Bibel, denkt also auch griechisch. Gewiß vollstreckt er unbewußt das Testament Alexanders, indem er das Evangelium zu den Hellenen bringt; aber er ist aus ganzem Holze geschnitzt, er ist Jude, wie Jesus ein Jude ist. Und nicht das bißchen allgemeine Bildung oder gar etwelcher Aberglaube, den er von den Hellenen überkommen hat, macht ihn groß . . ., sondern was er aus dem Erbe seines Volkes und erst recht, was er aus seiner ganz individuellen Eigenart nimmt, im Gegensatze zu den Hellenen." „Paulus offenbart der Welt für alle Zeit, daß der Mensch Gott auch auf anderm Wege finden kann, als es die Hellenen getan und gelehrt haben."

Paulus verrät, daß ihm philosophische Gedanken seiner Zeit nicht unbekannt sind. Ja, manchmal hat man den Eindruck, daß er sich innerlich mit ihnen auseinandersetzt, sei es im positiven, sei es im negativen Sinne, wie Röm. 1 und 2 oder Phil. 4, 8 f. Insbesondere mit der stoischen Weltbetrachtung und mit der stoischen Ethik berührt sich, mindestens äußerlich betrachtet, manches in seinen Briefen. Er hat das Christentum in griechischen Städten in ähnlicher Weise verkündet wie die Wanderprediger, die als Apostel der damaligen Popularphilosophie von Stadt zu Stadt zogen. Denn wenn auch der Missionseifer ein pharisäisches Erbe in ihm gewesen ist, so hat er in griechischen Städten sich doch griechischer Sitte angepaßt. Er hat auf dem Markte in Athen wie die Philosophen seiner Zeit mit den Vorübergehenden Gespräche angeknüpft (Apg. 17, 17) und in Athen in seiner Gottesverkündigung diejenige

[1]) In P. Hinnebergs „Kultur der Gegenwart" I, 8: „Die griechische Literatur und Sprache", 3. Aufl., Berlin 1912, S. 232 f.

Seite vorangestellt, die das Christentum mit der stoischen Philosophie verband (Apg. 17, 24 ff.). In Ephesus hat er in der Schule des heidnischen Redners Tyrannos gepredigt (Apg. 19, 9). Seine Briefe, in denen er sich, allerdings in freier Weise, an den griechischen Briefstil anschließt, verraten in ihrer Form eine gewisse Verwandtschaft mit der kynisch-stoischen Diatribe, d. h. der Art, in welcher die kynischen oder stoischen Philosophen ihre Lehren vortrugen. Wie Epiktet III 7, II 23, 14. 26. 41 sagt auch Paulus 2. Kor. 11, 6; 10, 10, daß er ein Laie in der Redekunst, d. h. ein nicht rhetorisch gebildeter Mann sei, und darin wird er trotz Joh. Weiß recht haben. Es begegnen gelegentlich bei ihm griechische Zitate 1. Kor. 15, 33; Tit. 1, 12; Apg. 17, 28. Man kann auf den allerdings inkorrekten Pentameter 1. Thess. 3, 8 verweisen. Neuerdings ist vielfach auf Elemente aus der zeitgeschichtlichen ethischen Unterweisung aufmerksam gemacht worden, welche in den paulinischen Briefen verarbeitet worden seien. Die sogenannten Lasterkataloge in den paulinischen Briefen haben nicht nur jüdische, sondern insbesondere auch griechische Vorbilder. Ausdrücke und Vorstellungen aus dem Rechtsleben der damaligen Zeit finden sich mehrfach bei ihm. Anschauungen und Formen der damaligen sakralen Freilassungsurkunden sowie andere rechtliche Begriffe spiegeln sich namentlich in seinen Aussagen über die Erlösung wider. Mancherlei anderes aus der damaligen religiös-sittlichen Begriffswelt kann geltend gemacht werden. Wir haben Grund zu der Annahme, daß das Wort des Apostels, er sei den Juden ein Jude, den Ungesetzlichen ein Ungesetzlicher geworden (1. Kor. 9, 21) — sehr bezeichnend ist, daß er nicht sagt: „den Griechen ein Grieche“ — der Wahrheit entspricht. Dazu gehört aber eben, daß er auch ihre Denkungsart und Sitte und ihre Anschauungen kennen zu lernen bestrebt gewesen ist.

Ein nicht unwesentliches Moment ist es auch, daß Paulus römischer Bürger gewesen und zwar schon, wie er Apg. 22, 29 mit einem gewissen Stolze sagt, als solcher geboren ist. War doch das römische Bürgerrecht wie ein Adelsbrief. So nahm Paulus von Haus aus, anders als der uns bekannte strenge Pharisäismus, eine Haltung dem römischen Staate gegenüber ein, die anerkannte und

würdigte, was für wohltätige Ordnungen durch die römische Herrschaft geschaffen und aufrecht erhalten wurden. Davon zeugt nicht nur die Apostelgeschichte in ihren Berichten über den mannigfachen Schutz, den Paulus im Laufe seiner Missionstätigkeit durch römische Beamte erfahren hat, auch Röm. 13 ist dafür bezeichnend, wie auch 2. Thess. 2.

Aber im großen und ganzen betrachtet steht Paulus doch zur griechisch-römischen Bildungswelt wie ein damaliger Jude, und wesentlich anders als Philo, dem seine jüdische Bildung die Form gab, in welche er griechischen Geist faßte. Paulus hat ganz wesentlich dazu beigetragen, das Evangelium in griechischer Sprache auszuprägen. Er hat in griechischer Sprache Begriffe gebildet und in der christlichen Theologie zur Geltung gebracht. Aber so sehr das griechische Ohr in ihnen Wohlbekanntes vernahm, hat Paulus ihnen doch vielfach einen neuen, ganz andersartigen Inhalt gegeben. Was er unter Sünde, Gnade, Glaube, Gerechtigkeit, Erbauung, Offenbarung, Geist verstand, hatte bis dahin noch kein Grieche aus diesen Worten herausgehört. War doch auch sein Christusglaube, aus welchem alle diese neuen Prägungen hervorgewachsen sind, etwas für die damalige Welt Unerhörtes.

Schon Clemens von Alexandrien[1]) hat bemerkt, daß Paulus sich öfters abfällig über die griechische Weisheit ausgesprochen hat. 1. Kor. 1—3 stellt er seine christliche Predigt in schroffen Gegensatz zur Weisheit dieser Welt, d. h. in diesem Falle zur griechischen Bildung. Er zitiert das Wort des Jesaja: „Ich will vernichten die Weisheit der Weisen und den Verstand der Verständigen zuschanden machen." (Jes. 29, 14). Er fragt: „Hat nicht Gott die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht? Denn da in der Weisheit Gottes die Welt durch ihre Weisheit Gott nicht erkannte, gefiel es Gott wohl, durch die Torheit der Verkündigung die Gläubigen zu retten." (1. Kor. 1, 19—21). Die Weisheit dieser Welt ist nach seinem Urteil Torheit bei Gott (1. Kor. 3, 19). Er stellt den in der Kraft Gottes wirksamen Glauben in Gegensatz zur Weisheit der Menschen (1. Kor. 2, 5; vgl. 13). Der Gedanke des

[1]) Stromateis, S. 345 f.

ersten Kapitels des Römerbriefes ist es gleichfalls, daß die Heidenwelt trotz ihrer Meinung, weise zu sein, sich in tiefer Finsternis der religiösen und sittlichen Erkenntnis befinde. In den Pastoralbriefen mahnt der Apostel den Timotheus, sich nicht in törichte und ungezogene wissenschaftliche Streitfragen einzulassen (2. Tim. 2, 23; vgl. Tit. 3, 9) und sich zu hüten vor dem unheiligen leeren Geschwätz und den Antithesen einer Gnosis, die diesen Namen nur fälschlich führe (1. Tim. 6, 20). Im Kolosserbrief haben wir auch eine Stelle 2, 8 — es ist die einzige im Neuen Testament —, wo von der griechischen Philosophie direkt gesprochen wird. Dort warnt aber Paulus, die Kolosser möchten sich nicht durch die Philosophie, d. h. eine bestimmte philosophische Strömung, in Bann schlagen lassen — vgl. Luthers Kampf gegen die Philosophie des Aristoteles — und er charakterisiert diese Philosophie als leeren Betrug nach der Überlieferung der Menschen. Die epikureischen und stoischen Philosophen in Athen haben also gleich beim ersten dortigen Auftreten des Paulus in ihm ganz richtig nicht sowohl einen Konkurrenten als einen „leeren Schwätzer" gesehen, d. h. einen Mann, der mit einer ihrer Bildung albern und lächerlich erscheinenden Verkündigung auftrat.

Sind wir aber imstande, uns ein geschichtliches Bild von der Schriftgelehrsamkeit und dem Pharisäertum der damaligen Zeit zu machen? A. Schweitzer[1]) spricht aus, vom „Rabbinentum" der Zeit des Paulus wüßten wir überhaupt so gut wie nichts. Es ist richtig, die talmudische Literatur, die uns zu Gebote steht, ist in den frühesten Schichten erst zu Beginn des dritten Jahrhunderts n. Chr. entstanden, als Kodifikation der Überlieferung. Daß sie uns ein zutreffendes Bild von den Ideen und dem Charakter des Schriftgelehrtentums vor der Zerstörung Jerusalems gibt, ist unwahrscheinlich. Das damalige Schriftgelehrtentum kann nicht so gedankenarm und geistlos gewesen sein, wie es in der späteren Überlieferung festgehalten ist. Es ist auch richtig, daß die geschichtlichen Reste, welche uns erhalten sind, kein einheitliches Bild geben. Dennoch ist es wohl möglich, gewisse Feststellungen zu machen.

---

[1]) Geschichte der Paulinischen Forschung, S. 38 ff.

Die hauptsächlichsten in Betracht kommenden Quellen sind der Psalter Salomos, die Assumptio Mosis, der Täufer, Jesus,[1]) Philo, Paulus, Josephus und die Apokalypsen Esra und Baruch. Die Angaben des Josephus sind allerdings nur mit großer Vorsicht zu benutzen, obwohl er selbst behauptet, seine Laufbahn als Pharisäer begonnen zu haben. Behauptet er doch Vita 2, die jüdische Sekte der Pharisäer sei verwandt *(παραπλήσιος)* der stoischen bei den Griechen. Er schildert zu aufdringlich die jüdischen Parteien als Philosophenschulen.

Die Apokalypse des Esra verrät ein tiefes Interesse für religiöse Probleme, Fragen der göttlichen Weltregierung und der Weltvollendung. Woher die Sünde und das Elend in dieser Welt kommt, warum Gott sein einziges, auserwähltes Volk den Heiden preisgegeben habe, ob Gott Israel trotzdem noch immer liebe, warum Israel nicht jetzt schon die Welt besitze, die ihm gebühre, welches das Schicksal der Sünder und welches das der Gerechten sein werde, wie sich die Verdammnis so vieler Menschen mit Gottes Erbarmen vertrage, welches die Zeichen des kommenden, den alten ablösenden Äons seien, wann und wie die Endvollendung eintrete und ähnliche Fragen werden nachdrücklich erörtert. Oft fühlt man direkt die Verwandtschaft mit den vom Apostel Paulus erörterten Problemen. Es hat also im Schriftgelehrtentum der damaligen Zeit eine Richtung gegeben, welche man als geradezu religiös spekulativ bezeichnen kann. Die Fragen der Erwählung, der Gerechtigkeit, der Sünde, der doppelten Vergeltung und der Weltvollendung stehen im Vordergrund. Dazu kommt der messianische Gesichtskreis.

Gerade dieser aber zeigt, daß im damaligen pharisäischen Schriftgelehrtentum eine einheitliche Anschauung nicht geherrscht hat.

---

[1]) Schweitzer meint, daß die Reden Jesu eine Karikatur des zeitgenössischen Schriftgelehrtentums entwerfen. Das Urteil wird dadurch nicht richtiger, daß auch Jülicher Ähnliches ausgesprochen hat. Hat Jesus sonst in seinem sittlich-religiösen Urteil über die Menschen nicht fehlgegriffen, so wird das auch betreffend die Schriftgelehrten und Pharisäer seiner Zeit gelten. Man vergleiche auch, wie die in der Assumptio Mosis redenden „Stillen im Lande" über die Pharisäer urteilen.

Allein schon wenn man den Psalter Salomos mit der Esraapokalypse vergleicht, springt die Verschiedenheit in die Augen. Dort begegnet eine hochgespannte messianische Erwartung. Ein Davidide als Messiaskönig wird Jerusalem von den Heiden reinigen, die Gottlosen niederschlagen und, selbst rein von Sünde, in Jerusalem herrschen über ein heiliges und gerechtes Volk. Im 4. Esra dagegen wird mit großem Nachdruck verkündigt, der jüngste Tag komme durch Gott allein. Esra bittet, Gott möge ihm zeigen, durch wen er seine Schöpfung heimsuchen werde, und erhält die Antwort: „Im Anfange der Welt . . . damals habe ich dies alles vorbedacht, und durch mich und niemand weiter war das erschaffen; so auch das Ende durch mich und niemand weiter." (4. Esra 5, 56—6, 6). Mag damit das Kommen des Christus überhaupt auch nicht geleugnet werden, so soll doch das Ende selbst nicht durch ihn herbeigeführt werden. Es liegt eine andere eschatologische Erwartung vor. Auch der Gedanke der beiden sich ablösenden Äone, von dem die Esraapokalypse beherrscht ist, wird im Psalter Salomos nicht ausgesprochen.

In der Predigt des Täufers und Jesu ist dagegen die apokalyptische Erwartung des Messias wieder stark hervorgekehrt, und zwar bei beiden so, daß sie damit auf eine allgemein verbreitete Volkserwartung anspielen, die selbstverständlich auch in pharisäischen Kreisen als bekannt vorausgesetzt wird. Tritt doch nach Luk. 17, 20 ein Pharisäer an Jesus mit der Frage heran, wann das Reich Gottes komme, Jesus aber verweist ihn von der apokalyptischen Erwartung auf das sittlich-religiöse Kommen des Reiches im Herzen der Menschen.

Auch die Art aber, wie die Erneuerung der Welt und der Menschen beim Kommen des Reiches in pharisäischen Kreisen vorgestellt worden ist, berührt sich in vielem mit der urchristlichen und paulinischen Anschauung. Gewöhnlich wird die speziell jüdische Auferstehungslehre und die jüdische Vorstellung von der zukünftigen Welt als eine materielle in irdischer Beschaffenheit gedacht. Aber pharisäische Quellen, welche uns erhalten sind, verraten eine reinere, geläutertere Vorstellung. 4. Esra 7, 39 ff. wird das Weltgericht geschildert: „Jener Tag ist so, daß er Sonne nicht hat, nicht Mond,

nicht Sterne ... nicht Mittag, nicht Nacht, nicht Dämmerung; nicht Glanz, nicht Helle, nicht Leuchten, sondern ganz allein den Glanz der Herrlichkeit des Höchsten." Nach 4. Esra 7, 88 ff. gilt denen, die des Höchsten Wege bewahrt haben, eine siebenfache Verheißung. Sie sollen schauen mit lautem Frohlocken die Herrlichkeit dessen, der sie zu sich nimmt. Dann gehen sie ein in die Ruhe zu siebenfacher Freude. Es wird ihnen gezeigt, wie ihr Antlitz einst wie die Sonne leuchten soll, und wie sie dem Sternenlichte gleichen sollen, von nun an wie diese nicht mehr vergänglich. Sie eilen herzu, das Antlitz dessen zu schauen, dem sie im Leben gedient, und von dem sie Lob und Lohn empfangen sollen. S. 315 f. ist bereits auf Kapitel 50 und 51 der syrischen Baruchapokalypse verwiesen worden, wo die Erscheinung der Gerechten in der zukünftigen, der „unsterblichen" Welt ganz ähnlich geschildert wird, wie sie Paulus sich vorgestellt hat. Denn Fleisch und Blut können ja nach ihm das Reich Gottes nicht erben, sondern nach seiner Erwartung werden die Christen Anteil erhalten an der Lichtherrlichkeit Christi, der das Abbild Gottes ist. Die Heiligen und Gerechten werden Engel im Himmel werden (Henoch 51, 4; syr. Baruch 51, 10), leuchten wie die Sterne des Himmels (Dan. 13, 3), wie die Sonne (Matth. 13, 43), wie Feuerschein (Hen. 39, 7; vgl. 51, 5).

Wie immer diese Vorstellungen entstanden sein mögen, ob die Sterne des Himmels ursprünglich Engel sind oder ob anders erklärt werden muß, wir treffen hier auf einen breiten, dem palästinischen Judentum und dem jungen Christentum gemeinsamen Anschauungskomplex. Aus dem Hellenismus brauchte Paulus derartiges nicht herüberzunehmen. Er hat aller Wahrscheinlichkeit nach solche Vorstellungen als Pharisäer gekannt. Dann ist es aber auch nicht richtig, daß seine Geistlehre aus dem Hellenismus erklärt werden muß. In dem palästinischen Pharisäismus des ersten christlichen Jahrhunderts hat es Strömungen gegeben, die demjenigen parallel gingen, was im Hellenismus mit größerer geschichtlicher Deutlichkeit vor uns steht. Eine neue Untersuchung über den Pharisäismus, die über Wellhausen, Schürer, Hölscher u. a. hinausgeht, ist eine dringende theologische Aufgabe.

3. Entwicklungslinien in der paulinischen Theologie.

Die ganze Darstellung, welche ich von Paulus und seiner Theologie gegeben habe, beruht auf der Grundanschauung, daß seit der Bekehrung des Apostels alle wesentlichen Elemente vorhanden waren, welche zur Ausprägung der von ihm später vorgetragenen theologischen Gedanken geführt haben. Das Grunderlebnis ist eine Christus- und Gotteserfahrung, welche ihn mit den Kräften der himmlischen Welt, des zukünftigen Äons begabte, so daß sein persönliches Sein umgestaltet und erneuert wurde, eine Erfahrung, welche verbunden war mit dem Bewußtsein, einen göttlichen Auftrag erhalten zu haben, kraft dessen er die verlorene Welt mit den von ihm selbst erfahrenen himmlischen Kräften, der Kraft des Geistes, erneuern sollte. Die Erneuerung seines persönlichen Lebens war aber ein bis zum Lebensende fortlaufender innerer Vorgang, so daß der Reichtum der christlichen Erfahrung sich dem Apostel auch nur innerhalb seiner christlichen Entwicklung hat erschließen können. Noch mehr wird hinsichtlich der beruflichen Erfahrung und der Erkenntnis der Wege, Aufgaben und Ziele, die Gott ihm in seiner apostolischen Wirksamkeit stellte, ein Fortschreiten und ein Wachstum anzunehmen sein.

1. Durch den ganzen Paulinismus hindurchgehende Grundlinien. Dennoch lassen sich gewisse Linien verfolgen, welche gleichmäßig durch die ganze berufliche Tätigkeit des Apostels, soweit wir sie aus seinen Briefen kennen, hindurchgehen.

Sein Gottes- und sein Christusglaube ist seinem Inhalt nach einem Wandel und einer Entwicklung nicht unterworfen gewesen. Auch seine Stellung zum Judentum hat sich im Laufe der Zeit nicht geändert. Nur im Galaterbrief freilich stellt der Apostel ausdrücklich Judentum und Heidentum auf eine Stufe. Sie sind Dienst der Weltelemente, haben kosmischen Charakter, gehören also diesem Äon an, während in der christlichen Religion durch das Kreuz Christi der ganze Kosmos entmächtigt ist und der Geist es ist, welcher die Kräfte der himmlischen Welt schon in der Gegenwart und auf dieser Erde wirksam werden läßt. Man könnte daher

auf den Gedanken kommen, daß dieſe ſchroffe Beurteilung des Judentums ein Ertrag erſt ſeines Kampfes gegen das extreme Judenchriſtentum geweſen ſei. Iſt eine ſolche Beurteilung der Sachlage doch auch in ſehr verſchiedenen Abſchattierungen in der Geſchichte der Paulusforſchung hervorgetreten. Ja man hat mehrfach gerade aus dem Wort Gal. 5, 11: „Wenn ich die Beſchneidung noch verkündige, warum werde ich noch verfolgt," die Folgerung ziehen wollen, der Apoſtel habe längere Zeit nach ſeiner Bekehrung noch die Beſchneidung als notwendig gepredigt.

Allein gerade die Art, wie Paulus im Galaterbrief die Verteidigung ſeines Evangeliums gegen ſeine judaiſtiſchen Gegner führt, zeigt einen andern Weg des Verſtändniſſes. Vom erſten Verſe an ſteht dem Apoſtel der Gegenſatz Gott und Menſch klar und ſcharf vor der Seele. Das Evangelium, welches er verkündigt, und das Evangelium überhaupt — denn es gibt im Sinne des Paulus nur ein Evangelium und nur einen Jeſus — iſt nicht etwas Menſchliches, Sarkiſches, ſchließt allen Menſchendienſt und alle Menſchengefälligkeit aus, kann auch in ſeinen Ordnungen, die den Gläubigen auferlegt werden, und in ſeinen kultiſchen Einrichtungen nicht an irdiſche Dinge gebunden werden. Vielmehr hat nach Gal. 1, 4 Chriſtus uns durch ſeinen Tod für unſere Sünden aus dem gegenwärtigen Äon, der böſe iſt, herausgenommen, oder wie der Apoſtel den gleichen Gedanken in dem mit eigner Hand geſchriebenen Schlußabſchnitt ausdrückt, durch das Kreuz Chriſti iſt ihm die Welt gekreuzigt worden und er der Welt (6, 14). Das iſt ſchwerlich anders zu deuten als dahin, daß dieſe Erfahrung ſeine grundlegend chriſtliche iſt, daß er ſie alſo unmittelbar mit ſeiner Bekehrung gemacht hat. Ob einer ſich nun als Chriſt beſchneiden läßt oder nicht, das iſt ganz gleichgültig. Das Entſcheidende iſt, daß er eine neue Kreatur geworden iſt (6, 15). Das heißt aber eben, daß er über dieſen Kosmos mit allen ſeinen religiöſen und kultiſchen Bindungen, in denen auch die jüdiſche Religion noch befangen war, hinausgewachſen iſt. Der Chriſt iſt in den neuen Äon verſetzt worden und muß nach dieſem Kanon auch wandeln. Die das tun, ſind das wahre Iſrael, das Iſrael Gottes (Gal. 6, 16). So plaſtiſch hatte Paulus bis dahin ſeine chriſtliche Erfahrung,

wenigstens den uns erhaltenen Briefen zufolge, noch nicht geschildert.

Die gleiche Anschauung aber vertritt er auch 2. Kor. 5, 13—21. Christi Tod ist sein eigner Tod geworden. Nach der sarkischen, irdischen Seite will der Apostel fortan niemand mehr kennen. Jeder Christ ist eine neue Kreatur. Das Alte, das heißt das ganze bisherige an diese Welt und ihre Ordnungen gebundene Leben ist vergangen. Der Christ befindet sich in einem neuen Sein. In der Lebensgemeinschaft mit Christus — das ist natürlich der himmlische, durch Tod und Auferstehung hindurchgegangene Christus — wird der Christ „Gerechtigkeit Gottes". Somit hat er das ihm von Gott gesetzte Ziel erreicht.

Diese Aussagen müssen als die für den Christenstand des Apostels Richtung gebenden betrachtet werden. Jeder Versuch, eine solche Erfahrung als eine erst sehr allmählich und vielleicht nach vielen Jahren erst im Apostel herangereifte zu erklären, hat alle innere Wahrscheinlichkeit gegen sich. Welches wären die persönlichen oder Berufserfahrungen, die den Apostel erst zu dieser Tiefe des christlichen Verständnisses geführt hätten? Das „Jetzt" Gal. 1, 10 und das „Von nun an" 2. Kor. 5, 16 umfassen die christliche Zeit von der Bekehrung an.

Wir können nicht mehr angeben, wie viele Zeit für den Apostel nach der Bekehrung erforderlich war, um diese Gedanken und Anschauungen klar herauszuarbeiten. Aber als sich ihm der Ertrag des großen Umschwungs in seinem Leben konsolidierte, hat ihm, wie mir wenigstens scheint, diese Betrachtung der Welt und des Judentums festgestanden. Im Grunde ist es auch das Gleiche, was der Apostel im Kolosserbrief ausspricht, wenngleich hier die Front, gegen die er kämpft, eine andere ist. Es sind hier nicht mehr die Judaisten, mit denen er es zu tun hat, sondern eine jüdisch beeinflußte philosophisch-mystisch-asketische Richtung des Heidentums. Aber auch ihr gegenüber läßt er den Wert jüdischer Gesetzesbestimmungen wie der Beschneidung, der Speisevorschriften oder des jüdischen Kalenders nicht gelten. Das alles gehört in den Bereich des Kosmos und untersteht den Weltelementen, welche Christi Kreuzestod entmächtigt hat. Es spiegelt sich danach auch in diesen

Ausſagen das urſprüngliche Verſtändnis des Apoſtels von der chriſtlichen Religion als der Verwirklichung der Kräfte des zukünftigen Äons und der Wertloſigkeit der Güter des gegenwärtigen Äons.

2. Das Halten des Geſetzes. Es würde jedoch verfehlt ſein, wollte man aus dem Geſagten den Schluß ziehen, daß Paulus dann alsbald nach ſeiner Bekehrung angefangen haben müſſe, ſich ſelbſt vom jüdiſchen Geſetz zu löſen. So wenig das Jeſus getan hat, ſo wenig lag dazu zunächſt für Paulus eine Veranlaſſung vor. Der Grundſatz, den er 1. Kor. 7, 20 ausſpricht: „Ein jeder ſoll in der Berufung, in der er berufen worden iſt, bleiben," iſt ihm gewiß nicht erſt in der ſpäteren Zeit ſeiner apoſtoliſchen Wirkſamkeit als der richtige aufgegangen. Die innere Freiheit ſeines Verhaltens den jüdiſchen und den aus dem Heidentum gewonnenen Chriſten gegenüber, von welcher er 1. Kor. 9, 19 ff. Zeugnis ablegt, iſt eine Konſequenz, die ſich ihm erſt im Laufe ſeiner heidenapoſtoliſchen Wirkſamkeit ergab. Und da hat er ſie auch gezogen, wie es ſcheint, ohne Schwanken.

Mit dieſer Erörterung ſind wir nun aber in die Frage nach der Stellung des Apoſtels zum Geſetz eingetreten. Beſteht die Grundtheſe der Tübinger Schule zu Recht, daß die pauliniſche Lehre von der Geſetzesfreiheit im Grunde mit einem Schlage ſeit der Bekehrung des Apoſtels, des näheren ſeit ſeiner dialektiſchen Auseinanderſetzung mit dem Judenchriſtentum fertig geweſen ſei? Dieſe Theſe iſt in dem Kampfe gegen Baur und ſeine Schule auf das lebhafteſte angegriffen worden.

Mit Sicherheit läßt ſich darauf eine Antwort nicht geben, da die älteſten Briefe des Apoſtels, die Theſſalonicherbriefe, etwa zwanzig Jahre nach ſeiner Bekehrung geſchrieben worden ſind, und auch die Angaben, welche Paulus im Galaterbrief, dem älteſten literariſchen Zeugnis ſeines Kampfes um die Geſetzesfreiheit des Evangeliums, über die zwei erſten Jahrzehnte ſeiner apoſtoliſchen Tätigkeit macht, nach dieſer Richtung hin nicht deutlich genug ſind. Immerhin ſagt er Gal. 1, 23 f., daß die chriſtlichen Gemeinden in Judäa die Kunde von ſeiner nunmehrigen miſſionariſchen Wirkſamkeit mit Freude und Dank gegen Gott aufgenommen hätten. Alſo

haben sie von ihrem judenchristlich-gesetzlichen Standpunkt aus nichts Wesentliches an der paulinischen Predigt auszusetzen gehabt. Die Thessalonicherbriefe verraten wohl, daß Paulus zur Zeit ihrer Abfassung bereits sehr starke und gehässige Angriffe von seiten des ungläubigen Judentums zu erleiden gehabt hat, aber die Gesetzesfrage berühren diese Briefe nicht. Auch die Apostelgeschichte läßt uns in ihren Berichten auf der Suche nach Antwort im Stich.

Mir scheint aber, man darf wohl folgendermaßen urteilen.

Dem Apostel ist infolge seiner Bekehrung klar geworden, daß das gesamte Judentum mit seinem Gesetzesstreben auf falscher Bahn war. Gott hatte im Kreuz Christi die ganze Welt, voran aber das Judentum gerichtet. Denn der Kreuzestod Christi war Sündentod und galt in erster Linie dem Volk der Verheißung. Auch Israel sollte nach Gottes in Christi Opfertod offenbar gewordenem Willen nicht durch Gesetzeserfüllung, sondern durch die göttliche Gnade in Christus des Heils teilhaftig werden. Damit wurden aber die dem Erwählungsvolk zuteil gewordenen göttlichen Heilserweisungen und Gnadenbezeugungen nicht hinfällig. Israel blieb, was es war, das Volk der göttlichen Gnadenwahl. Daher hatte auch ein Paulus keine Veranlassung, sich in irgendeiner Hinsicht von den Ordnungen des Judentums zu lösen und Gedanken auszubauen, welche in der Richtung der Gesetzesfreiheit gingen.

Aber es lag bereits in der Bekehrung des Apostels allerdings ein weiterführendes Element. Es gehört zu den gesicherten Überlieferungen, daß der Apostel von seiner Bekehrung an das Bewußtsein gehabt hat, zum Heidenapostel berufen zu sein (Gal. 1, 16; Röm. 1, 5; Apg. 22, 15; 26, 17 f. usw.). Und zwar hat sich der Apostel von Christus selbst zu diesem Amt berufen gewußt. Dem Pharisäer Paulus muß also unmittelbar mit der Erkenntnis des Ertrages seiner Bekehrung das Bewußtsein aufgegangen sein, daß nach dem Willen Christi die Schranke, welche das Judentum zwischen sich und allen andern Völkern aufrichtete, niedergerissen werden müsse. Ist das Judentum im Kreuz Christi als sündig erwiesen worden, ist aber diese Sünde für Gott der Anlaß gewesen, seinen Sohn den Sühntod für die Sünde sterben zu lassen, so liegt der Schluß nahe, daß dann erst recht das in Sünden ver-

sunkene Heidentum unter den Segen dieses Gnadenwillens Gottes zu stellen sei.

Unter welchen Bedingungen wird also Paulus alsbald nach seiner Bekehrung die Missionierung auch der Heiden aufgenommen haben? Hat er im Anfang noch die Beschneidung verlangt? ist er erst allmählich zu dem Standpunkt vorangeschritten, den er auf dem Apostelkonzil eingenommen hat? Denn dort hat er, nach der mir allein richtig erscheinenden Lesart — Echtheit sowohl des οἷς wie des οὐδέ Gal. 2, 5 — sich auf das entschiedenste geweigert, der in Jerusalem erhobenen Forderung der Beschneidung des Titus nachzugeben. Er hat aus dem Grunde nicht nachgegeben, weil er damit die Wahrheit des Evangeliums zu gefährden geglaubt hätte. Denn er mußte mit der Wahrscheinlichkeit rechnen, daß man seine Erlaubnis zum Vollzug der Beschneidung an Titus dahin deuten würde, im Grunde halte doch auch er die Beschneidung für das Normale und Richtige. Haben doch seine Gegner ihm tatsächlich den Vorwurf gemacht, er predige noch die Beschneidung (Gal. 5, 11). Hier liegt eine übelwollende Ausdeutung eines Verhaltens des Apostels vor, wie wir es aus Apg. 16, 3 kennen, der Beschneidung des Timotheus, als ihn der Apostel zu seinem Begleiter auf der zweiten Missionsreise auswählte. Paulus ist kein Doktrinär und kein Fanatiker seiner Überzeugung gewesen. Sein ganzes apostolisches Verhalten zeigt kluge Rücksichtnahme auf die Verhältnisse, mit denen er zu rechnen hatte, wenn sich das irgend mit seinem christlichen Glauben vereinbaren ließ. Daher wird die Beschneidung des Timotheus nicht der erste Fall des Versuchs gewesen sein, sich so in jüdischen Kreisen der Diaspora leichteren Eingang zu verschaffen. Die Beschneidung ist ihm seit seiner Bekehrung nicht mehr als heilsnotwendige Ordnung erschienen, da sie eben doch auch eine sarkische Ordnung war. Aber ich halte es nicht für wahrscheinlich, daß der Apostel von vornherein es abgelehnt hätte, sie an Übertretenden vollziehen zu lassen. Hat er doch noch 1. Kor. 9, 20 als missionarischen Grundsatz ausgesprochen, er sei den Juden ein Jude geworden, um die Juden zu gewinnen. Daher wird er erst recht nicht im Anfang seines Apostolats eine schroffere Haltung gegen das Judentum eingenommen haben. Denn es war

eine die Juden angehende Sache, wie Paulus die Art des Eintritts in die Christengemeinde ordnete.

Paulus wird das Evangelium zwar auch an Heiden verkündigt und sie getauft haben, auch wenn sie nicht durch die Beschneidung zugleich auch Juden wurden. Er wird sich in seinem Verhalten von Gott haben führen lassen, wie das auch von Petrus im Falle der Bekehrung des Hauptmanns Kornelius (Apg. 10) überliefert ist. In den Verhandlungen, welche in der jerusalemischen Gemeinde sowohl nach der Taufe des Heiden Kornelius wie auf dem sogenannten Apostelkonzil geführt worden sind, ist der Gesichtspunkt von großer Bedeutung gewesen, welches der in den Wirkungen der christlichen Predigt zu erkennende Wille Gottes sei. Sollte nur ein Petrus Erfahrungen gemacht haben, wie sie Apg. 10, 25 ff. beschrieben sind? Wenn dem Paulus in seiner Missionierung bei Heiden ähnliches begegnete, hat er da engherziger geurteilt und gehandelt als Petrus? Aber er wird die Beschneidung haben vollziehen lassen, wenn er damit Bedenklichkeiten der Juden beseitigte.

Diese Dinge verlangten eine bestimmte Ordnung, als der Erfolg der Verkündigung des Apostels wuchs und gemischte und weiterhin heidenchristliche Gemeinden entstanden. Wir können nur tastend mit dem Urteil vorwärts gehen, da wir keinerlei konkrete Mitteilungen aus diesen Anfangszeiten haben. Aber das Judentum hatte ja selbst Ordnungen geschaffen, um wenigstens einen gewissen kultischen Verkehr zwischen Juden und Nichtjuden zu ermöglichen. Das sind die sogenannten noachischen Gebote, auf welche Apg. 15, 20 f. 28 f. Bezug genommen wird. Aus dem Schweigen des Paulus Gal. 2, 1—10 von der Einhaltung solcher Bestimmungen in seinen Gemeinden und seiner Versicherung, daß ihm damals in Jerusalem die älteren Apostel nichts „dazu auferlegten" (*ἐμοὶ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο*, Gal. 2, 6), kann der Schluß gezogen werden, daß in den gemischten Gemeinden solche Ordnungen etwas Selbstverständliches waren, worüber er nicht noch besonders zu sprechen brauchte, und daß er sie von allem Anfang an in diesen Gemeinden selbst eingeführt hat, um den ärgsten Anstößen der Juden zu begegnen.

In den rein heidenchristlichen Gemeinden wird Paulus jüdisch-gesetzliche Bestimmungen nicht geordnet haben, wie wir von der Zeit

an, in der er an solche Gemeinden Briefe schrieb, rückschließen dürfen. Darin hat der große Anstoß für das Judentum gelegen, das ungläubige wie das christgläubige. Denn die Heidenchristen wurden auf diese Weise der Segnungen Israels teilhaftig, ohne auch nur irgend etwas von der Last zu tragen, welche für Israel das Halten des Gesetzes bedeutete. Es konnte aber auch nicht ausbleiben, daß diese neuen Ordnungen in den rein heidenchristlichen Gemeinden auf den heidenchristlichen Teil der gemischten Gemeinden einwirkten.

Denkt man sich den Entwicklungsgang der pauliniſchen Mission in der angegebenen Weise, so ist das allmähliche Heranwachsen einer erbitterten Feindschaft des Judentums gegen den Apostel geschichtlich sehr wohl verständlich, und ebenso die immer dringender werdende Notwendigkeit, daß die Frage geregelt wurde, wie sich die Heidenchristen dem Gesetz gegenüber zu verhalten hätten.

Nicht aber ist in diesen Zeiten des Kampfes, auch nicht auf dem Apostelkonzil, eine Entscheidung über die Frage der Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen getroffen worden, die doch beim Herrenmahl brennend wurde. Paulus hat sie in seinen Gemeinden üben lassen, das Judenchristentum hat eine schwankende Haltung dazu eingenommen.

3. Die Rechtfertigungslehre. Nicht minder spricht die geschichtliche Wahrscheinlichkeit dafür, daß Paulus seine Rechtfertigungslehre erst in dieser Zeit ausgebildet hat, s. S. 517 f. Lag doch, bevor er in den Kampf mit dem Judenchristentum eintrat, eine Veranlassung dazu nicht vor. Dazu ist die Rechtfertigungslehre des Apostels zu stark antithetisch gegen das jüdische Verständnis der Rechtfertigung. Die pauliniſche Rechtfertigungslehre kann geschichtlich nur verstanden werden aus der Gotteslehre des Apostels heraus, wie andererseits die jüdische Rechtfertigungslehre aus dem jüdischen Gottesglauben erwächst.

Es handelt sich in dieser Lehre um den Grundbegriff der Gerechtigkeit, der Gerechtigkeit Gottes und der des Menschen, die mit jener korrespondiert. Die Rechtfertigung ist auch im Judentum ein durchaus eschatologischer Begriff. Sie erfolgt im Endgericht. Auch bei Paulus ist die Rechtfertigung ganz überwiegend eschatologisch gedacht, obwohl er sie auch in die Gegenwart, ja sogar in die Vergangenheit legen kann. Damit kommt aber nicht ein Schwanken in

die pauliniſche Rechtfertigungslehre, es zeigt ſich darin auch keine Entwicklungslinie, es drückt ſich in dieſer verſchiedenen Auffaſſung nur eine menſchliche Betrachtung aus, während der göttliche Ratſchluß dem Apoſtel zufolge vorzeitlich iſt, zur vollen Auswirkung aber erſt im Endgericht gelangt. Was dazwiſchen liegt, das menſchliche Verhalten, die Geſchichte, kann Gottes Ratſchluß, Gottes Handeln am Menſchen und Gottes Endurteil über den Menſchen nicht beeinfluſſen. Gott iſt ja größer als der Menſch, er regiert auch die Geſchichte. Die pauliniſche Rechtfertigungslehre iſt von der Vorſtellung des Gnadenwaltens Gottes aus entworfen.

Sowohl im Judentum wie nach pauliniſcher Auffaſſung bringt die Rechtfertigung zum Ausdruck, daß der Menſch nach dem Richterurteil Gottes die vor Gott erforderliche Gerechtigkeit beſitzt. Aber nun ſcheiden ſich die Wege. In dem Maße, als der chriſtliche, der pauliniſche Gottesglaube ein anderer iſt als der jüdiſche, gehen die Wege in der jüdiſchen und in der pauliniſchen Rechtfertigungslehre auseinander. Denn der jüdiſche Gott verlangt im Gericht vom Menſchen Gerechtigkeit, vollkommenes, dem göttlichen Geſetz entſprechendes ſittliches Verhalten. Der chriſtliche Gott dagegen neigt ſich zu den Sündern hernieder, weiß, daß die Menſchen ſündig ſind, und trägt dieſer ſündigen Beſchaffenheit der Menſchen Rechnung. Er hat ja ſeinen Sohn als Sünderheiland in die Menſchheit, und zwar in das jüdiſche Volk, das Volk der Geſetzesreligion geſandt und ihn am Kreuz zur Erlöſung der ſündigen Menſchheit, wieder in erſter Linie der ſündigen Juden, ſterben laſſen. Daraus folgt, daß der in Chriſtus heilſchaffende Gott die Anerkennung dieſes ſeines Tuns und die Beugung unter dasſelbe vom Menſchen, wiederum zuerſt vom Juden, im Gericht verlangen wird. Gott wird vom Menſchen verlangen, daß er im Gericht nicht mehr die eigene Gerechtigkeit geltend machen, ſondern ſein Heil auf Grund der Heilsveranſtaltung Gottes in Chriſtus ſuchen wird.

Was folgt daraus?

Der erſte Eindruck iſt: Paulus zerbricht die jüdiſche Rechtfertigungslehre und ſtellt das Gegenteil deſſen als Gottes Willen hin, was die Rechtfertigungslehre ſagen will. Daß Paulus dies tatſächlich empfunden hat, zeigt ſein Paradox Röm. 4, 5, wo er

von dem Glauben des Menschen an den Gott spricht, welcher „den Gottlosen gerecht spricht". Das war eine Blasphemie für jeden Juden. Paulus hatte von hier aus zu der Folgerung kommen sollen, daß die Rechtfertigungslehre aufzuheben und für die christliche Unterweisung völlig beiseite zu stellen sei. Diese Folgerung hat er aber nicht gezogen, da die Rechtfertigungslehre ja nicht nur eine nach Gott gewendete Seite hat, sondern auch einen Heilsweg für den Menschen in sich schließt. Und von hier aus gelangt er nun zu einer Um- und Neubildung dieser Lehre. Im Römerbrief tritt nicht ausschließlich, wohl aber überwiegend die göttliche Seite der Betrachtung hervor, während im Galaterbrief mehr der Gedanke des dem Menschen in der Rechtfertigung dargebotenen Heilsweges herausgearbeitet wird.

Auch als Christ und Apostel ist Paulus weit davon entfernt, die von Gott geforderte menschliche Gerechtigkeit in den Hintergrund zu schieben. Daß die ethische Vollkommenheit Gottes auch die ethische Vollkommenheit des Menschen verlangt, ist ihm zu allen Zeiten gewiß gewesen. Nur ist für den Christen der Weg, auf dem er diese Gerechtigkeit im Urteil Gottes gewinnt, ein anderer geworden. Es ist nicht mehr der Weg des eigenen Tuns, sondern der Weg des Glaubens. Glauben aber heißt für den Apostel zwar völliges Absehen von sich selbst, erkennen, daß die eigene Beschaffenheit vor Gottes Urteil nicht bestehen kann. Glauben heißt, sich selbst als ein Nichts vor Gott erkennen und alles auf die Seite Gottes legen. Aber das alles tut nunmehr der Mensch doch nur im Hinblick auf Gottes Handeln in Christus am Kreuz und im Hinblick auf Christus selbst, den Gott in die Menschheit hineingestellt hat. Der Glaube ist die Beugung unter diesen Christus, die Anerkennung, daß dieser Christus ist wie Gott selbst, und daß wir diesen Christus in das eigene Herz hineinnehmen müssen, in volle Lebensgemeinschaft mit ihm treten müssen, uns von ihm und seinem Geist regieren lassen und damit alles abtöten müssen, was diesem Christus und damit Gott widerspricht und mißfällt, und daß wir somit andere, neue Menschen werden, deren Leben von der Kraft Gottes und Christi regiert wird und in denen Gottes Gerechtigkeit wirklich und lebendig wird.

So kommt der Apostel, wenn auch auf anderem Wege, doch zu dem gleichen Ziele wie der Jude mit seiner Lehre von der Rechtfertigung, nur mit dem Unterschied, daß Paulus überzeugt ist, nunmehr den einzigen Weg zu kennen, auf dem der Mensch die im Urteil Gottes geforderte Gerechtigkeit wirklich erlange, während der jüdische Weg keinen Menschen zum Ziele zu führen vermöge. Mögen auch die mit der Rechtfertigung zusammenhängenden Begriffe überwiegend im Galaterbrief und im Römerbrief begegnen, so ist doch kraft der jüdischen Erziehung des Apostels Gerechtigkeit für ihn eine Grundforderung Gottes an den Menschen, wie auch andere Briefe des Apostels zeigen.

Trotzdem kann nicht verkannt werden, daß die in der Rechtfertigung niedergelegte Auffassung des christlichen Heilsweges einem vollen Verständnis wohl nur da begegnet, wo jüdische Schulung vorhanden ist. Daher hat der Apostel von der Rechtfertigungslehre, wie es scheint, nur da Gebrauch gemacht, wo er irgendwie Auseinandersetzung mit solchen jüdischen Gedanken für nötig erachtete. Weder in den Thessalonicherbriefen noch im Kolosser- und Epheserbrief spielt sie eine Rolle, und auch in Korinth scheint die Rechtfertigungslehre nicht die Grundlage seiner missionarischen Unterweisung gewesen zu sein. Paulus verstand das Evangelium auf mannigfache Weise darzubieten, nicht nur in eigentümlich lehrhafter Weise, sondern gerade als Missionar hatte er in erster Linie andere Seiten in der Verkündigung hervorzuheben. Da stand im Vordergrund die Wende der Zeiten, der Anbruch des neuen Äons, das Eingreifen Gottes in die Weltgeschichte, indem er seinen Sohn sandte, ihn am Kreuz sterben ließ, ihn auferweckte von den Toten, ihn zu himmlischer Herrschaft in der Kraft des Geistes erhob, welche er ausüben werde bis zu seiner Wiederkunft, damit er das Weltgericht vollziehe und der neue Äon werde aufgerichtet werden. Daraus folgte dann der ungeheure Ernst der christlichen ethischen Predigt, zu dessen Begründung lehrhafte Gedanken wie die der Rechtfertigung nicht erforderlich waren. Verwendete er aber lehrhafte Gedanken, so standen ihm, wie seine Briefe zeigen, auch andere Begriffe zur Verfügung, wie Heiligkeit, Versöhnung, Friede, Freiheit, Erlösung, Gotteskindschaft, die dem Rechtfertigungsgedanken parallel laufen.

4. Die Gesetzeslehre zur Zeit der vier Hauptbriefe. Ist so die Rechtfertigungslehre eine Lehre, welche nur in einer bestimmten Periode der apostolischen Wirksamkeit des Paulus, in der Zeit der vier großen Briefe, von größerer Bedeutung gewesen ist, so ist nunmehr zu erörtern, wie es mit der Gesetzeslehre in dieser Zeit steht. Denn eine gewisse Entwicklung hinsichtlich des praktischen Verhaltens des Apostels zum Gesetz haben wir in den Anfangszeiten seines Wirkens annehmen müssen. Die vier Hauptbriefe aber bieten nunmehr eine zuverlässige Unterlage für das Urteil über die geschichtliche Stellung des Apostels zum Gesetz Ende der vierziger und Anfang der fünfziger Jahre.

Von vielen ist ein Fortschreiten der Entwicklung der paulinischen Anschauungen in der Gesetzesfrage in dieser Zeit angenommen worden. Ich führe dafür einige Beispiele an. Hatten Steck und die Ultra-Tübinger den Satz vertreten, daß ein Entwicklungsgang vom Römerbrief über die Korintherbriefe zum Galaterbriefe als Dokument des schärfsten Kampfes anzunehmen sei, so fanden wir bei Lüdemann[1]) umgekehrt den Gedanken, der Galaterbrief sei ein Dokument der noch werdenden Entwicklung des Apostels, die in den Korintherbriefen weitergehe und erst im Römerbriefe von 5, 2 an zum Abschluß komme. Umgekehrt hat aber wiederum C. Clemen[2]) behauptet, Paulus habe sich noch lange nach seiner Bekehrung in seiner Stellung zum Judentum nicht wesentlich von den älteren Aposteln unterschieden, ja sogar bis in die Zeiten der Thessalonicherbriefe und Korintherbriefe sei er vom Antinomismus noch fern gewesen. Diesem Standpunkt nähere er sich erst im Römerbrief, um zur vollen antinomistischen Haltung erst in der Zeit des Galaterbriefes, der zeitlich hinter die Korintherbriefe und den Römerbrief gesetzt wird, zu gelangen.

Eine andere Entwicklungslinie nimmt Lütgert[3]) an, welcher Gal. 1, 11 ff. so versteht, daß an ganz bestimmte Berührungen des Paulus mit den Aposteln sich die Nachrede geknüpft habe, Paulus

[1]) s. S. 42.

[2]) Die Chronologie der paulinischen Briefe, 1893.

[3]) Gesetz und Geist. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefes. 1919.

habe damals sein gesetzesfreies Evangelium von Aposteln (Johannes) gelernt. Gal. 2, 15 ff. verteidige sich Paulus gegen den Vorwurf der galatischen Antinomisten, er übernehme das Gesetz wieder, von dem er sich früher befreit habe.

Sieffert[1]) urteilt, durch die Vorgeschichte der in den vier großen Paulinen enthaltenen Gesetzeslehre werde man nicht darauf geführt, daß der Gegensatz gegen das Gesetz sich in diesen Briefen schärfer zuspitzen müsse. Der Galaterbrief bringe den an die Gesetzesfreiheit sich anschließenden Gedankenkreis noch mehr abgesondert für sich zur Darstellung. Im Römerbrief dagegen werde die Ineinanderarbeitung der beiden Kreise, der Lehre von der Gesetzesfreiheit und der von dem Universalismus des christlichen Heils, vollzogen. Daher sei es wahrscheinlich, daß zunächst der dem Apostel abgenötigte Kampf gegen den innerchristlichen Judaismus die im Galaterbrief vorliegende dialektische scharfe Formulierung seiner Lehre von der Gesetzesfreiheit herbeigeführt hatte, auf die aber im Römerbrief später eine umfassendere und vertiefte, aber auch zugleich gemilderte Entwicklung derselben gefolgt sei, S. 343.

Eine wesentliche Verschiebung der Stellung des Paulus zum Gesetz ist in der Zeit von der Abfassung des Galaterbriefes, im Jahre 54, bis zur Abfassung des Römerbriefes, im Jahre 57, nicht eingetreten. Wohl klingen im Galaterbrief, dem Kampfesbrief, einige Äußerungen sehr scharf, während der Römerbrief eine ruhigere Erörterung darbietet. Aber einen wirklich greifbaren sachlichen Unterschied in der Stellung zur Gesetzesfrage kann ich im Galater- und im Römerbriefe nicht finden. Das Wort des Apostels Gal. 3, 19, das Gesetz sei zur Verheißung hinzugetan worden „um der Übertretungen willen", d. h. um Übertretungen gegen das Gesetz hervorzurufen, ist zwar sehr hart und schroff. Aber auch Röm. 5, 20 hat der Apostel geschrieben, das Gesetz sei „nebeneingekommen (παρεισῆλθεν), damit die Übertretung sich mehre". Das ist also sachlich das gleiche Urteil. Knechtet nach Gal. 3, 15—24 das Gesetz die Menschen wie ein Kerkermeister und ein hartherziger Pädagog, so ist seine Be-

[1]) Die Entwicklungslinie der paulinischen Gesetzeslehre nach den vier Hauptbriefen des Apostels, in Theologische Studien, B. Weiß dargebracht, 1897, S. 332—357.

stimmung Röm. 3, 20 zufolge, die Erkenntnis der Sünde hervorzurufen. Und sind nach Gal. 3, 10 ff. alle, die ihre Gerechtigkeit auf das Gesetz gründen, unter dem göttlichen Fluch, weil niemand das Gesetz erfüllen kann, so setzt der Apostel Röm. 7, 1 ff. Gesetz und Sünde in so enge Beziehung zueinander, daß er sich veranlaßt sieht, sich selbst die Frage vorzulegen, ob denn das Gesetz Sünde sei (4, 7).

Paulus hat zu allen Zeiten auch seines apostolischen Wirkens das Alte Testament und das Gesetz bejaht. In dem geschichtlichen Kampf seines Lebens mit dem Judentum stellt er sich mit diesem auf den gleichen Boden, indem auch seine Beweisführung sich immer wieder auf das Alte Testament als festes Gotteswort stützt. Gerade in der großen Auseinandersetzung seines Evangeliums mit der jüdischen Religion im Römerbriefe hat er selbst die Frage gestellt: „Machen wir das Gesetz zunichte?", d. h. aber das Alte Testament. Und schlicht und klar antwortet er: „Das sei ferne; vielmehr stellen wir das Gesetz fest" (Röm. 3, 31). Das Gesetz ist heilig, und das Gebot ist heilig, gerecht und gut (Röm. 7, 12). Wer das Gesetz erfüllt, wird leben (Gal. 3, 12, vgl. Röm. 7, 10). Die Täter des Gesetzes werden bei Gott gerechtfertigt werden (Röm. 2, 13). Paulus spricht von der Liebe als des Gesetzes Erfüllung (Gal. 5, 14, Röm. 13, 8 ff.) in einer Weise, welche zeigt, daß nach seiner Anschauung das Gesetz auch für den Christen als göttliche Rechtsnorm bestehen bleibt. Wider die, deren Leben die Frucht des Geistes bringt, ist das Gesetz nicht (Gal. 5, 23). In Christi Tod ist ein Gottesurteil erfolgt, welches die Absicht hatte, es sollte fortan die Gerechtigkeitsforderung des Gesetzes in denen erfüllt werden, welche geistesgemäß wandeln (Röm. 8, 3 f.). Mit welchem Stolz zählt Paulus Röm. 9, 4 f. die Vorzüge Israels auf, darunter Kultus und Gesetz!

Aber auf der anderen Seite hat doch gerade er gegen die Beschneidung der Heiden auf das energischste gekämpft und die jüdischen Speisevorschriften und den Festkalender sowie den Kultus als in der christlichen Religion abgetan erklärt.

Zum geschichtlichen Verständnis dieser auf den ersten Blick zwiespältigen Stellung des Apostels ist ein Doppeltes heranzuziehen.

Zunächst seine Christuserfahrung. Paulus hat Christus erfahren als himmlischen Herrn, als den Herrn, der der Geist ist. Damit versank ihm die Bedeutung alles dessen, was diesem Kosmos angehört, auch auf dem Gebiete des Gesetzes. Konnten sich die älteren Apostel zu diesem Standpunkt nicht aufschwingen, so war der Blick des Apostels klarer und weiterschauend. Die Geschichte hat ihm ja auch recht gegeben. In der christlichen Kirche sind die jüdischen Reste des Gesetzes, gegen welche Paulus geschichtlich anzukämpfen gehabt hat, ausgeschieden worden.

Es ist aber noch etwas weiteres geltend zu machen, mögen wir hier auch nur auf Rückschlüsse angewiesen sein. Für Jesus sind Gesetz und Evangelium eine Einheit. Seine Berufsaufgabe verstand er dahin, mit dem Evangelium den im Alten Testament geoffenbarten Willen Gottes „zu erfüllen" (Matth. 5, 17). Das alttestamentliche Gesetz war ihm Gottes Wille. Nichtsdestoweniger hat er ganze Teile des Gesetzes entwertet, und eben zwar solche, gegen welche auch Paulus angekämpft hat. Röm. 14, 14 aber: „Ich weiß und bin überzeugt in dem Herrn Jesus, daß nichts an sich selbst unrein ist," kann wohl nicht anders verstanden werden, als daß Paulus die prinzipielle Bedeutung solcher Worte Jesu erfaßt hat. Gerade in dem geschichtlichen Zusammenhang, in dem das Wort Jesu, auf welches Paulus hier anspielt, überliefert ist (Matth. 15, 11 = Mark. 7, 15), hat Jesus den entscheidenden ethischen Grundgedanken ausgesprochen, welchen er dem jüdischen Nomismus entgegenstellte. Das Gesetz im Sinne Jesu wird nicht erfüllt, wenn es als eine von außen an den Menschen herantretende Forderung verstanden wird, sondern wenn der Wille des Menschen mit dem Willen Gottes im Einklang ist. Jesus trug selbst in sich diesen mit Gott und Gottes Gesetz geeinten Willen, und ihn in die Menschheit einzupflanzen hat er sich berufen gewußt. Deshalb konnte er das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe als den Inhalt von Gesetz und Propheten bezeichnen. Deshalb ist aber in der ethischen Forderung Jesu alles, was mit diesen beiden Grundgeboten nicht in innerem Zusammenhang steht, als bedeutungslos hingestellt. Ist Paulus der Meinung, daß der Christ in der Lebensgemeinschaft mit Christus oder in der Kraft des Geistes das Gesetz zu erfüllen vermöge, so konnte er mit Recht urteilen, daß er

damit „das Gesetz Christi" erfülle. Denn das war ja „die Erquickung", die Christus allen denen bringen wollte, die er zu sich rief. Sie sollten aus seiner Kraft nehmen und dadurch in die Lebensgemeinschaft mit Gott gezogen werden, in welcher er als Sohn stand und in welcher er Gottes Willen erfüllte.

Freilich in einer Hinsicht weicht Paulus von Jesus in seiner Beurteilung des Gesetzes ab. Vermag der Mensch die Willensforderung Gottes im Gesetz nur zu erfüllen, wenn in ihm die Kraft Christi lebendig ist, ist also eine solche Gesetzeserfüllung auf der Stufe der alttestamentlichen Religion unmöglich, was ist dann der Zweck des Gesetzes in der alttestamentlichen Gottesoffenbarung? Jesus konnte Gesetz und Evangelium als eine Einheit betrachten, indem er das Gesetz auf die Höhe seines mit Gott geeinten Seins und Lebens erhob. Er hat nicht auf die konkrete Ausgestaltung des alttestamentlichen Gesetzes im einzelnen reflektiert, sondern Gesetz und Propheten waren ihm die Gesamtoffenbarung des heiligen Willens Gottes, den es in seiner Tiefe und Vollkommenheit erst zu verstehen galt. Die Reinheit und Vollkommenheit des Gottes, mit dem er sich geeint wußte und dessen Willen er auch bereits im Alten Testament niedergelegt fand, befähigte ihn zu seinem Gesetzesverständnis. Theologische oder geschichtliche Betrachtungen lagen ihm fern. Auch kannte er keinen Bruch in seinem Leben, der ihm ein neues und höheres Verständnis des Willens Gottes erschlossen hätte.

Paulus dagegen mußte von seiner Lebenserfahrung aus urteilen, die ihn von Grund aus umwandelte, und er hat als Theologe und Geschichtsphilosoph geurteilt. So ist er in seiner individuell und zeitgeschichtlich bedingten Denkart zu jenen Äußerungen über das Gesetz im Galater- und im Römerbrief gekommen, welche nicht nur dem damaligen Judentum blasphemisch erschienen, sondern die auch der heutige Christ als verfehlt ablehnt.

Wir wollen aber nicht vergessen, daß die schroffen Gedanken des Apostels über den Zweck des Gesetzes in der vorchristlichen Zeit auch bei Paulus nur möglich waren von dem versöhnenden Besitz der wahren Gottesgerechtigkeit aus. Daß die sündigen Affekte im Fleisch durch das Gesetz wachgerufen werden, ist ein Gedanke,

den auch Paulus erst hat fassen können, als er sich durch die Macht des Geistes zur Lebenseinheit mit dem pneumatischen Christus erhoben fühlte. Daß der alte Bund zur Verdammnis und zum Tode führt, daß eine Decke auf dem Herzen des Volkes Israel liegt, bis es sich zu Christus bekehrt, ist seine persönlichste Lebenserfahrung, die freilich doch auch an Worten Jesu wie Joh. 5, 39 Anhalt hat. Als Jude hat Paulus das Gesetz zu erfüllen gestrebt, weil es als Gottes Wille ihm entgegentrat, als Christ erfüllt er das Gesetz, weil der in ihm wohnende Geist die innere Triebkraft ist. Dort war es ein Ringen und Streben, welches immer wieder die eigene Ohnmacht enthüllte, hier trägt der Apostel eine Kraft in sich, welche aus sich selbst heraus zum Tun des Gesetzes führt. Dort wirkt der Mensch, hier Gott. Aber dem Gedanken einer Heilsgeschichte, in welcher Gott den Menschen von Stufe zu Stufe führt und ihn dann zur Vollendung emporhebt, hat der Apostel nicht nachgedacht.

5. Das Gesetz in den Pastoralbriefen. Ein weiter fortgebildetes Stadium der paulinischen Anschauung von Gesetz und Altem Testament zeigen die Pastoralbriefe. Die Hauptaussage über das Gesetz, und die einzige Stelle, in der Nomos in diesen Briefen begegnet, ist 1. Tim. 1, 7—11. Die Stichworte sind paulinische Gedanken über das Gesetz, daß es gut sei, und daß es dem Geistbegabten nicht als Norm auferlegt zu werden brauche, weil er es von sich aus erfülle. Aber die Aussagen klingen doch etwas anders als in den älteren Briefen. Paulus treibt freilich auch in den Pastoralbriefen Polemik und kehrt demgemäß diejenige Seite am Gesetz hervor, welche zwischen ihm und den Gegnern streitig ist. So hatte er auch zu den Schwachen (Röm. 14) und zu den Irrlehrern im Kolosserbrief eine andere Stellung eingenommen als den Judaisten gegenüber und jedesmal nur bestimmte Seiten des Gesetzes berücksichtigt. Man hat 1. Tim. 1, 7 ff. ebenso wie Tit. 3, 9 und 1, 10 an eine Erscheinung des damaligen synkretistischen Judentums zu denken, in welches gnostisierende Anschauungen eingedrungen waren. Daher setzt sich der Apostel hier nicht mit seiner gesetzlichen Vergangenheit auseinander. Das Gesetz wirkt nicht mehr Sünde, Fluch und Tod, es ist nicht mehr Zwischeninstitut, auf den Herzen der Juden liegt nicht mehr eine Decke, die das Verständnis hindert, sondern das

Gesetz ist kirchliches Zucht- und Erziehungsmittel, dessen „die Gerechten" nicht bedürfen, wofür der ältere Paulus „die Gläubigen" gesagt haben würde. Es steht wie das Evangelium im Dienste der „gesunden Lehre". Denn es ist die bleibende Norm der gottwohlgefälligen Lebensführung. So wird auch 2. Tim. 1, 3 die vorchristliche Frömmigkeit des Paulus und seiner Vorfahren in eine Linie gestellt mit seinem christlichen Verhalten.

Ähnlich ist das Urteil über die alttestamentliche Schrift 2. Tim. 3, 15 f. Mit dem Vermögen der Schrift, zur Weisheit zu führen, wird nicht auf gelehrtes Studium der Schrift oder auf Schriftallegorese hingewiesen, sondern es handelt sich um die praktische Lebensweisheit, die durch den christlichen Glauben zur Errettung führt. Am Alten Testament kann sie sich emporranken, weil in diesem alles das gefunden werden kann, wessen der Christ für seine Belehrung, sittliche Unterweisung und Führung bedarf.

Das ist eine Benutzung des Gesetzes und der alttestamentlichen Schrift, die zwar in den älteren Briefen des Apostels nicht fehlt, aber in den Kampfbriefen durch die im Vorangehenden vorgeführten Urteile überwogen wird. Es ist die jüdische und urchristliche Einschätzung der Schrift, welche in der sich konsolidierenden christlichen Kirche die herrschende wird.

6. Das Verständnis der Heilsabsicht Gottes. Entwicklungslinien innerhalb der paulinischen Gedankenwelt sind auch verfolgbar in den Anschauungen des Apostels über den Erfolg der Predigt des Evangeliums und die darin kundwerdende Heilsabsicht Gottes mit der Menschheit. Es ist nur naturgemäß, daß die Fülle des Reichtums der göttlichen Führung der Heilsgeschichte sich dem Apostel nur allmählich erschlossen hat, daß rückschauend sein Blick sich geweitet und vertieft hat, ebenso aber auch, daß der Apostel dadurch veranlaßt worden ist, auch in die Vollendung des Heilsplanes Gottes mit der Menschheit denkend tiefer einzudringen. In der Hauptsache gruppieren sich diese Fortschritte um die Begriffe Offenbarung und Gnosis. Der Kolosserbrief und der Epheserbrief sind die reifsten Erzeugnisse dieser denkenden Versenkung des Apostels in den Heilsplan Gottes. Aber schon Röm. 1—3 und 9—11, sowie Kap. 5, auch Kap. 7, enthalten zusammenhängende Gedankengänge

über die Heilsgeschichte der Menschheit. Nicht minder sind 1. Kor. 1 und 2 und 13 tiefsinnige Ausführungen ähnlicher Art. Aber bereits Gal. 3 und 4 entwickelt der Apostel einen Abriß seiner Gedanken über die altrestamentliche Heilsgeschichte, der man es deutlich anmerkt, daß das schon festgeprägte Vorstellungen gewesen sind, welche hier nicht zum erstenmal vorgetragen werden.

Der Apostel verrät auch das Bewußtsein, daß solche christlichen Erkenntnisse einerseits Offenbarungen Gottes, andererseits aber doch auch Ergebnisse seiner geistgewirkten Durchforschung des Heilswillens Gottes sind. So sagt er: uns hat es Gott geoffenbart durch den Geist; denn der Geist durchforscht alles, auch die Tiefen Gottes (1. Kor. 2, 10). Prophezeiungen und Gnosis werden zunichte werden, aus dem Grunde, weil wir stückweise erkennen und stückweise weissagen. Wenn aber das Vollkommene kommt, dann wird die Teilerkenntnis zunichte werden (1. Kor. 13, 8—10). Das Verständnis der Wege Gottes, welche Gott Israel geführt hat und führen wird bis zur Gesamtbekehrung Israels und bis zur Heilsvollendung, ist dem Apostel selbst nur sehr allmählich und in innerem gedanklichem Ringen aufgegangen. Er bezeichnet es Röm. 11, 25 selbst als ein Geheimnis, welches die römischen Leser bis dahin noch nicht durchschaut haben, welches der Apostel aber ihnen enthüllt, damit sie sich nicht selbst vernünftig dünken. Den Aposteln und anderen Geistträgern ist durch göttliche Offenbarung ein von Anfang der Welt an verhülltes, aber schon in den prophetischen Schriften niedergelegtes Geheimnis des göttlichen Ratschlusses kundgeworden, welches sie nunmehr vor der Geister- und Menschenwelt zu deren Staunen entfalten, daß nämlich nunmehr durch die Predigt des Evangeliums auch die Heidenvölker dazu berufen sind, Anteil an dem Reichtum der Herrlichkeit Christi zu bekommen und Miterben der göttlichen Verheißungen zu werden (Eph. 3, 1—11; Kol. 1, 21f.; Röm. 16, 25f.).

So tritt in der inneren Entwicklung des Paulus im Laufe seiner apostolischen Wirksamkeit die Bedeutung der christlichen Erkenntnis stärker hervor. Wenn der Glaube die Verkündigung des Evangeliums erfaßte und aneignete, so war es Aufgabe der Erkenntnis, den Inhalt desselben auszuschöpfen und zu entfalten, sowie

ihn gegen Anfeindungen und falsche Strömungen seinem Wesen nach näher zu bestimmen. Der Erkenntnis bleibt das tiefere Eindringen in die im christlichen Glauben beschlossenen Wirkungen, Offenbarungen und Geheimnisse vorbehalten. Sie ist es, welche den Apostel befähigte, in reiferem Alter, als er auf seinen außerordentlichen apostolischen Erfolg zurückblicken konnte, die nun bereits in die Erscheinung tretende weltgeschichtliche Bedeutung der christlichen Religion in Auseinandersetzung mit anderem Welterkennen darzustellen.

7. Die Kirche. Auch der Begriff der Kirche wird vom Apostel im Laufe seiner Wirksamkeit deutlicher herausgearbeitet. Von vornherein ist die religiöse Erfahrung des Apostels auf das universalistische Verständnis des Christentums und die Vorstellung von der Einheit aller Christen angelegt, s. S. 332 ff. Für diejenigen, welche im Glauben Christus angezogen haben, sind alle trennenden Unterschiede hinfällig geworden, wie sie Volkstum, soziale Stellung und Geschlecht in der natürlichen Ordnung bedingen. Alle sind eins in Christus Jesus (Gal. 3, 26 ff.). Die vielen Christen sind, sofern sie im Abendmahl an dem einen Brot Anteil haben, ein Brot und ein Leib. Dieser Gedanke wird dann 1. Kor. 12, 12—27 breit ausgeführt. Er begegnet aber auch an anderen Stellen und ist offenbar eine Lieblingsvorstellung des Apostels. Den Grund, weshalb die Christen ein Leib, Christi Leib sind, erblickt der Apostel darin, daß sie alle, Juden und Griechen, Sklaven und Freie, in einem Geiste, zu einem Leibe getauft und alle mit einem Geiste getränkt worden sind. Ein weiteres Bild gebraucht Paulus 1. Kor. 3, 10 ff. zur Bezeichnung der Christenheit als eines einheitlichen Organismus, das eines geistlichen Baues, dessen Grund Jesus Christus ist und auf dem die Apostel und Verkündiger des Evangeliums weiterbauen.

1. Kor. 12, 28 zufolge ist die Kirche die Einheit aller Einzelgemeinden. Zu ihr gehören alle, welche den Namen unseres Herrn Jesus Christus an jedem Ort anrufen (1. Kor. 1, 2). An ihrer Spitze stehen die Apostel, und wo Kirche erwächst, da treten weiter Propheten, Lehrer usw. auf. Diese Kirche ist als „Kirche Gottes" 1. Kor. 10, 32 unterschieden von anderen religiösen Gemeinschaften, wie der jüdischen, oder von heidnischen Vereinigungen. Ein an-

derer, sachlich gleichbedeutender Ausdruck ist „das Israel Gottes" Gal. 6, 16.

Im Kolosser- und Epheserbrief schaut der Apostel hin auf die große geistige Einheit, zu welcher die Gesamtheit der Gläubigen, des judenchristlichen und des heidenchristlichen Teiles, zusammengewachsen ist. Auch in diesen Briefen wird die Kirche als Leib Christi gefaßt, oder mit geringer Wendung des Gedankens heißt Christus auch das Haupt des Leibes, d. h. der Kirche. Die Kirche wächst heran zum Leibe Christi, und dieser erbaut sich in der organischen Zusammenfassung aller einzelnen Christen, bis wir alle gelangen zum Maße der Vollgröße der Fülle des Christus, bis Christus ist die Fülle des das All in allem Füllenden. Ist es doch Gottes Wille, daß in Christus das All sein Haupt finde. Die Arbeit der Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer ist es, die Christenheit diesem Ziele entgegenzuführen, Eph. 4, 17 ff. Die Kirche soll werden ein Leib und ein Geist, wie ja auch ein Herr, ein Glaube, eine Taufe ist, Eph. 4, 5. 6, oder aber, einem anderen Bilde zufolge, werden die Juden und Heiden in einem einheitlichen Bau zu einem heiligen Tempel im Herrn, zur Behausung Gottes im Geiste zusammengefügt, deren Eckstein Jesus Christus ist und deren Grund die Apostel und die Propheten sind, Eph. 2, 20ff. In einer mystischen Betrachtung wird Eph. 5, 23 das Verhältnis Christi zur Kirche unter dem Bilde eines ehelichen Verhältnisses vorgestellt. Wie die Kirche der Leib Christi ist, so sollen die Männer die Weiber als ihre eigenen Leiber betrachten und sie demgemäß lieben und pflegen, wie dies Christus mit der Kirche getan hat. Während nach den älteren Briefen das Erlösungswerk Christi dem einzelnen Gläubigen gilt, wird in diesem Zusammenhang gesagt, Christus habe sich für die Kirche dahingegeben, und Eph. 2, 15, er habe die gesamte Menschheit in seinem Tode zu einem neuen Menschen gemacht.

Das sind Gedanken, welche über die Aussagen der älteren Briefe hinausgehen und welche aus denkender Versenkung in Gottes Heilsplan und das im Laufe der bisherigen Mission geschichtlich Gewordene erwachsen sind. Hier tritt uns die Gnosis des Apostels in reifer Gestalt entgegen. Das Ziel der Geschichte der Menschen-

und Geisterwelt ist für den Apostel dies, daß alles durchdrungen werde von dem Leben und der Kraft Christi, und daß nichts mehr Bestand behalte, was dem Wesen und Willen Christi widerspricht.

8. Die Eschatologie. Zum Schluß ist noch ein Problem zu erörtern, hinsichtlich dessen ein großer Teil der heutigen Paulusforscher mit Zuversicht den Nachweis antreten zu können glaubt, daß hier die paulinischen Gedanken sogar innerhalb des kurzen Zeitraums, da sie für uns im hellen Lichte der Geschichte stehen, im Fluß begriffen sind und erkennbar von der Stelle rücken. Das ist die Eschatologie. Die Frage taucht schon bei Reuß und Sabatier auf und erhält bei Pfleiderer[1]) eine scharfe Zuspitzung. Entsprechend seinem Gesamtverständnis des Paulinismus, wonach in der paulinischen Theologie zwei Gedankenströme nebeneinander herlaufen und sich kreuzen, unterscheidet er auch in der Eschatologie zwei Gedankenreihen, eine jüdisch-pharisäische und eine hellenistisch-pneumatische. Aus der pharisäischen Theologie soll die Gruppe der Vorstellungen vom Schlafzustand der Verstorbenen, ihrer gleichzeitigen leiblichen Auferstehung und dem Endgericht stammen, auf welches eine Umgestaltung der irdischen Zustände folge. Dagegen aus der hellenistischen, vom platonischen Idealismus durchdrungenen Theologie stamme die Vorstellung, daß der irdische Leib eine drückende Behausung der Seele sei, welche ihre wahre Heimat in der himmlischen Region der Geisterwelt habe, und in welche der Christ nach Ablegung des Erdenleibes ohne Schlafzustand eingehen werde, angetan mit einem neuen, aus Himmelsglanz gewobenen Leib. Paulus habe seit der Zeit des zweiten Korintherbriefes diese platonisch-alexandrinische Unsterblichkeitslehre mit dem Christusglauben in der Art verknüpft, daß die selige Gemeinschaft mit Christus nicht erst nach dessen Parusie, sondern schon nach dem Abscheiden der Seele vom Erdenleben beginnend gedacht werde.

Die ausgereifteste Ausprägung dieser Hypothese findet sich bei Holtzmann[2]), bei welchem auch zu lesen ist, wieviele sich direkt oder

[1]) Das Urchristentum, 1. Aufl. 1887, S. 298 ff.

[2]) Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie, 2. Aufl., 2. Bd., S. 215 ff.

wenigstens mittelbar dieser Anschauung angeschlossen haben. Begründet wird diese Hypothese von Holtzmann folgendermaßen. Während Paulus 1. Thess. 4, 15 erwartet, daß er und die Leser die Wiederkunft des Herrn erleben werden, bezeugt er Phil. 1, 23 Lust abzuscheiden und mit Christus zu sein, setzt also die Möglichkeit eines Martyriums vor der Parusie. Auch Phil. 1, 20. 21; 2, 17 überwiegen die Sterbensgedanken. Wahrscheinlich liegt der Wendepunkt zwischen unsren beiden Korintherbriefen. Nach 1. Kor. 15, 51 ist die Weltkatastrophe nahe. Gleich darauf aber traten jene gefahrvollen Ereignisse ein, in welchen sich der Apostel zum erstenmal 2. Kor. 1, 9 „das Todesurteil sprach". Paulus hat 2. Kor. 5, 8 bereits die Höhe des Philipperbriefes erreicht. Das scheint aber vorauszusetzen, daß zuvor in die Auferstehungsvorstellung selbst ein neues Moment eingetreten war. „In jenen dunklen Stunden der Todesgefahr soll er sich im Bewußtsein, mit Christus in einer Gemeinschaft zu stehen, die auch kein Tod scheiden kann, Röm. 8, 38. 39; 14, 8 zu der Hoffnung erhoben haben, unmittelbar nach dem leiblichen Absterben mit dem himmlischen Kleide überkleidet und zu Christus in den Himmel entrückt zu werden." Holtzmann scheint selbst das Bedenkliche dieser ganzen Konstruktion empfunden zu haben. Denn er spricht selbst aus, es könne damit nur ein Ausnahmefall gesetzt sein, „da sonst bei allgemeinem Vorrücken der Neubelebung auf den Moment des Todes der Gläubigen wenigstens für diese, die schon durch die Vorstellung der Verwandlung eingeschränkte Auferstehung ganz aufgehoben, eben damit aber auch die Lehre vom allgemeinen Gericht am Weltende, ja sogar die zu diesem Zweck erfolgende Wiederkunft des Sohnes Gottes ihre Bedeutung verlieren würde".

Nein, ein solch widerspruchsvolles, psychologisch als Einheit nicht begreifliches Bild darf dem Apostel nicht zugeschrieben werden. Schon an und für sich kann es nur für unwahrscheinlich gehalten werden, daß der Mann, der 2. Kor. 11, 23 ff. geschrieben hat, von den außerordentlichen Gefahren, in die ihn sein Apostelamt unausgesetzt brachte, erst durch ein Ereignis wie das 2. Kor. 1, 8 f. berührte zum Aufgeben der Parusiehoffnung bewegt sein soll. Unmittelbare Todesgefahren hatte er auch vorher reichlich erlebt. Aber auch der

Zusammenhang, in welchem 2. Kor. 5, 1—8 steht, legt das sprechendste Zeugnis dafür ab, daß in jener Zeit die Auferstehungshoffnung unentwegt und unverkürzt im Geiste des Apostels lebendig gewesen ist. Denn 2. Kor. 4, 14 sagt Paulus: wir wissen, daß der, der den Herrn Jesus auferweckt hat, auch uns mit Jesus auferwecken wird und uns mit euch darstellen wird. Es wäre ein unerträglicher Widerspruch, wenn der Apostel hier die alte Eschatologie vortrüge, in einer Ausführung jedoch, welche er selbst als Erläuterung von 4, 7—18 verstehen lehrt (*οἴδαμεν γάρ*, 5, 1), eine grundsätzlich verschiedene Zukunftshoffnung zum Ausdruck brächte, indem er, wenn auch nur für sich persönlich, das zukünftige pneumatisch-leibliche Leben mit völligem Absehen von der Parusie und dem Zwischenzustand unmittelbar nach dem Tode erwartete. Müßte dann doch weiterhin auch angenommen werden, daß Paulus 2. Kor. 5, 10 sofort wieder in die alte Lehre zurückfalle. Denn hier ist von der Parusie die Rede. Eines solchen Schwankens hat sich Paulus nicht schuldig gemacht, dies angebliche Schwanken ist eine Erfindung der modernen Theologie. Die Eschatologie (2. Kor. 5. 1—10) ist dieselbe wie die sonst vom Apostel vorgetragene. Ihr Verständnis bei Pfleiderer, Holtzmann und anderen kann nicht das richtige sein.

2. Kor. 5, 1—10 ist nun freilich sehr verschieden ausgelegt worden. Diese Stelle gehört allerdings zu denjenigen, bei denen der Apostel es uns schwer gemacht hat, seine wirkliche Meinung festzustellen. Dennoch ist das auch hier sehr wohl möglich. Nach V. 2 u. 3 fürchtet der Apostel einen Zustand der Nacktheit, d. h. der Leiblosigkeit, welcher eintreten würde, wenn er den Himmelsleib nicht über den irdischen ziehen könnte, wenn er also die Parusie nicht erlebte, sondern vorher stürbe. Diese Furcht, die ihm ein Seufzen abpreßt, erläutert er dann V. 4 u. 5. Er möchte den Erdenleib nicht ausziehen, sondern den Himmelsleib darüber ziehen, damit das Sterbliche vom Leben verschlungen werde, vgl. 1. Kor. 15, 53. Die Sehnsucht des Apostels geht also dahin, die Parusie zu erleben. Geschähe das nicht, so rechnet er mit einem ihm Seufzen abringenden Zustand der Leiblosigkeit. Von einem Anziehen des Auferstehungsleibes gleich nach dem Tode ist keine Rede.

Die Erörterung geht aber V. 6—10 weiter, wie die Gedankenverbindung (οὖν V. 6) zeigt. Und zwar knüpft der Apostel an die Tatsache der Geistverleihung an. Diese ist etwas so Großes und für sein Leben so Entscheidendes, daß er im Gedanken an sie das Zagen unterdrückt und sich zu froher Zuversicht aufschwingt. Weil er das Angeld des Geistes hat, kann er allezeit zuversichtlich sein. Ist er im irdischen Leibe, so ist er fern vom Herrn. Darum ist er getrosten Mutes und zieht es jetzt infolgedessen im Unterschied von V. 2—4 sogar vor „außerhalb des Leibes", also leiblos zu sein, dafür aber beim Herrn zu weilen. An dessen Wohlgefallen hängt sein ganzes Streben, weil er ja vor ihm in der Parusie zum Gericht wird erscheinen müssen.

Somit ist der Gedanke des Abschnitts folgender. Der Apostel setzt voraus, daß er nach dem Tode zwar leiblos, aber doch mit dem Herrn vereinigt sein wird, daß aber die Endentscheidung und die Bekleidung mit dem Himmelsleib erst in der Parusie erfolgen wird.

Dann ist aber das „mit dem Herrn wohnen" (*ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον*) 2. Kor. 5, 8 in Parallele zu setzen mit Phil. 1, 23 „mit Christus sein" und 1. Thess. 5, 10 „mit ihm leben" (*σὺν αὐτῷ ζήσωμεν*). An allen drei Stellen tritt die Vorstellung der Vereinigung mit Christus nicht erst zur Zeit der Parusie, sondern sofort mit dem Eintritt des Todes hervor.[1]) Paulus hat sie danach unentwegt und ohne Schwanken in der Zeit von den Thessalonicherbriefen bis zum Philipperbrief vertreten. Das ist nur natürlich. Geht sie doch auf Worte zurück wie das an den Schächer: „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein" (Luk. 23, 43). Solche Worte Jesu bildeten die Grundlage der urchristlichen Zukunftserwartung. Man darf auch an das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus erinnern, demzufolge Lazarus — im Zwischenzustand — alsbald nach dem Tode in Abrahams Schoß versetzt wird.

Die Aussage 2. Kor. 5, 1 ff, unterscheidet sich nur dadurch, daß hiernach der Apostel den Zwischenzustand bei der Parusie als einen

---

[1]) Für die nähere exegetische Begründung verweise ich auf meine Theologie des Neuen Testaments, 4. Aufl. S. 296 ff.

leiblosen betrachtet, eine Anschauung, die auf eine Entwicklungslinie in der paulinischen Eschatologie nicht führt. Denn man kann durchaus mit der Möglichkeit rechnen, daß Paulus den Zustand der Gestorbenen bis zur Parusie immer als einen leiblosen vorgestellt hat.[1]) Ebensowenig ist aus seiner Geistlehre eine Beeinflussung seiner jüdisch-urchristlichen Auferstehungslehre abzuleiten. Denn ich habe S. 310 ff. den Nachweis geführt, daß die Geistlehre des Apostels in ihren Grundzügen ihm nicht aus dem Hellenismus, sondern aus seiner jüdischen Bildung zugeflossen ist. Daher kann aber auch die helleniſtische Vorstellung von einem Zustand der Leiblosigkeit damals sehr wohl bereits im palästinischen Judentum bekannt gewesen sein.

Wir müssen auch in dieser Anschauung damit rechnen, daß in der neutestamentlichen Zeit Angleichungen zwischen den ursprünglich im Judentum herrschenden und verwandten Vorstellungen der damaligen Kulturwelt eingetreten sind. Die zeitgenössische jüdische Literatur zeigt hinsichtlich der Lehre vom Zwischenzustand auch keine einheitliche Linie,[2]) sondern es begegnen verschiedene, gegeneinander nicht ausgeglichene Anschauungen, wie denn auch Paulus neben der Vorstellung, daß die Gläubigen nach dem Tode mit Christus vereinigt werden sollen, nicht minder die andere von dem Schlafen der gestorbenen Christen kennt, 1. Thess. 4, 13 f.; 1. Kor. 15, 6. 18. 20. 51.

---

[1]) Man kann die Frage aufwerfen, warum er denn davon nicht auch an anderen Stellen gesprochen, wie 1. Thess. 4, 16; 5, 10; 1. Kor. 15, 20 ff. 50 ff.; Röm. 8, 11; 14, 8 f.; Phil. 1, 20 ff. An allen diesen Stellen ist das Interesse des Apostels anders wohin gerichtet, so daß er keine Veranlassung gesehen zu haben braucht, auf den Zwischenzustand näher einzugehen. Aber 2. Kor. 5, 1 ff. liest sich auch so, als ob die Erwartung der Leiblosigkeit bis zur Parusie auch für den Apostel selbst etwas so Schmerzliches in sich getragen hat, daß er selbst Mühe gehabt hat, dieses Gefühls Herr zu werden. Daher hat er die Gelegenheiten, auf diese Seite der Zukunftserwartung zu sprechen zu kommen, gewiß nicht gesucht. Mußte er doch seine Gemeinden trösten und ihren Blick auf die positive Seite der christlichen Hoffnung hinlenken.

[2]) Vgl. hierüber P. Volz, Jüdische Eschatologie, 1903, S. 133 ff., W. Bousset, Die Religion des Judentums, 2. Aufl. 1906, S. 339 ff., E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 4. Aufl. 1907, II. Band, S. 639 ff.

Eine Entwicklung der eschatologischen Anschauungen des Paulus in der Zeit, aus der die Briefe des Apostels stammen, liegt nach dem Gesagten nur insofern vor, als Paulus anfänglich die Parusie Christi persönlich zu erleben bestimmt gehofft hat, diese Hoffnung aber allmählich ins Wanken geraten ist. Zu allen Zeiten aber hat er an der Erwartung der Auferstehung und der im Zusammenhang mit Auferstehung und Endgericht erfolgenden Bekleidung mit dem Himmelsleib festgehalten, etwa wie er von Anfang seines Christenglaubens an den Himmelsleib als einen pneumatischen, nach dem Vorbild des Auferstehungsleibes Christi gestalteten vorgestellt hat.

Auf eine Untersuchung der Vorstellungen des Apostels über das Endgericht und den Endzustand gehe ich hier nicht ein, verweise dafür auf meine „Theologie" S. 294 ff.

4. Paulus und die Mystik.

Paulus als Ganzer gehört nicht unter die Mystiker. Der, der sich als Apostel Jesu Christi gewußt hat, berufen und gesandt, von Gottes machtvollem Eingreifen in die Geschichte in der Person Jesu Christi zu zeugen und das Evangelium vom Kreuz Christi unter Juden und Griechen zu verkündigen, der diesem Ruf mit dem Einsatz seiner ganzen Kraft in seinem Wirken Folge geleistet hat, der sein Apostelamt als einen Dienst verstanden hat, welcher als Zwang auf ihm lag und den er doch in voller innerer Freiheit ausrichtete, ist kein Mystiker gewesen. Und doch enthält die paulinische Gedankenwelt Elemente, welche man in die Kategorien mystischer Frömmigkeit einzureihen pflegt. Der Begriff Mystik ist freilich sehr vieldeutig und daher auch sehr verschieden verwendet worden. Daher ist es zunächst die Aufgabe festzustellen, was für Mystik sich bei Paulus nicht findet, sodann, welcher Art Mystik man auch bei Paulus begegnet, und wie es zu dieser eigenartigen geschichtlichen Mischung von ganz Unmystischem und scheinbar Mystischem in der Person des Paulus gekommen ist.

1. Formen der Mystik, die Paulus nicht vertritt. Das Wort Augustins aus den Soliloquien: „Nur Gott und die Seele will ich kennen, nichts mehr und nichts weniger," das treffend

die Stimmung der Mystiker schildert, gibt den Geistesinhalt des Apostels nicht wieder, ist überhaupt nicht aus biblischer Weltanschauung geboren, sondern durch den Neuplatonismus bestimmt.

Auf die paulinische Gedankenwelt trifft auch nicht zu die Begriffsbestimmung, die Fr. Heiler[1]) gibt, wonach die Mystik ist: „Jene Form des Gottesumganges, bei der die Welt und das Ich radikal verneint werden, bei der die menschliche Persönlichkeit sich auflöst, untergeht, versinkt in dem unendlichen Einen der Gottheit." Paulus hat nie die Welt und das Ich verneint, und pantheistische Schwärmerei ist ihm jederzeit fremd gewesen. Für Heiler ist aber die paulinische Frömmigkeit tief in der Mystik verankert. Ja, er nennt Paulus[2]) den ersten christlichen Mystiker, der nicht nur die katholische Kircheniдee geschaffen habe, sondern auch das katholische Dogma, den Mysterienkult und die katholische Mystik. Der ganze mystische Heilsweg mit allen seinen Etappen, via purgativa, via illuminativa, via unitiva, finde sich in den paulinischen Selbstbekenntnissen wieder. Alle mystischen Motive klingen bei Paulus an, Weltflucht und Fleischeshaß, Askese und Affektertötung, geistbelebte Innerlichkeit und geheimnisvolle Gottesschau, ekstatische Wonne und selige Gotteinigung. Auf der einen Seite hat Paulus nach Heiler den grandiosen Christusmythus vom leidenden, sterbenden und auferstehenden Gottheiland geschaffen, um seine innerste Heilserfahrung zu versinnbildlichen. Auf der anderen Seite löse er ihn aber wieder auf und wandle ihn zurück in das geheimnisvolle Innenleben, aus dem er hervorgegangen war. „Christus in uns," „wir in Christus", „in diesen mystischen Immanenzformeln, die Paulus aus der hellenistischen Frömmigkeitssprache übernimmt, kommt die mystische Umformung der heilsgeschichtlichen Offenbarung am treffendsten zum Ausdruck. Der erhöhte Kyrios wird zur pneumatisch-mystischen Größe." „Nur ein Hellenist war zu dieser mystischen *ἀνιστορησία* fähig, die schließlich gleichgültig ist gegen die geschichtliche Erscheinung Jesu" (S. 58 f.). Daß die katholische Mystik gewisse

[1]) Das Gebet, 2. Aufl. München 1920, S. 249.

[2]) Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung, München 1923, S. 49 ff.

Wurzeln in pauliniſchen Anſchauungen hat, kann wohl behauptet werden,[1]) aber daß der Apoſtel der Vater der katholiſchen Myſtik ſei, iſt zu beſtreiten. Dieſe hat vielmehr entſcheidende Elemente anderswoher entlehnt. Eins derſelben nennt auch Heiler direkt, die außerchriſtliche, hier helleniſtiſche Myſtik. Den ganzen myſtiſchen Heilsweg der katholiſchen Kirche in den pauliniſchen Selbſtbekenntniſſen niedergelegt zu finden, kann nur mit ſtarker Mißdeutung der pauliniſchen Ausſagen gelingen. Heiler iſt aber auch ein ſehr gelehriger Schüler der modernen außerkatholiſchen Religionsbetrachtung geworden. Die Zerſpaltung der pauliniſchen Gedankenwelt in Chriſtusmythus und Immanenzgedanken iſt eine ganz moderne Konſtruktion, die nicht durch die Annahme an Wahrſcheinlichkeit gewinnt, daß Paulus, was er geſchaffen hatte, ſelbſt wieder aufgelöſt haben ſoll.

Bei Paulus finden wir auch nicht eine Analogie zu der Myſtik Philos,[2]) bei dem einerſeits der Prophet zum vollendeten Erleben Gottes gelangt, ſo daß die Myſtik als Myſtik der Inſpiration erſcheint, während er andererſeits die Erhebung über die Sinnenwelt in der Ekſtaſe lehrt. Der Geiſt muß ſich nach Philo zur „nüchternen Trunkenheit" (*μέθη νηφάλιος* und *μανία*) erheben, das „in Gottſein" (*ἐνθουσιᾶν*) iſt das Ziel, die Seele tritt in der Ekſtaſe aus ſich heraus, und iſt nicht mehr durch die Vernunft (den *λόγος*) beſtimmt. Paulus kennt auch ekſtatiſche Zuſtände und ſpricht von Entrückungen, die er erlebt habe, 2. Kor. 12, 1 ff. Aber für ſein apoſtoliſches Wirken hat Derartiges keine Bedeutung gehabt. Er kommt ungern auf dieſe Seite religiöſen Erlebens zu ſprechen. Den Korinthern gegenüber hat er ſich darauf berufen, daß er im Zungenreden ſie alle übertreffe, und er dankt Gott auch für die Gabe 1. Kor. 14, 18. Aber gerade in dieſem Zuſammenhange hat er das charakteriſtiſche Wort geprägt, daß er „in der Gemeinde", alſo in ſeinem öffentlichen Wirken fünf verſtändige Worte höher ſchätze als zehntauſend gloſſolaliſche Worte.

---

[1]) Vgl. E. Krebs, Grundfragen der kirchlichen Myſtik. Freiburg 1926, auch Meinertz Myſtik und Miſſion bei Paulus, Zeitſchr. f. Miſſionswiſſenſchaft 13. Jahrg. 1. Heft 1923 S. 1 ff.

[2]) Vgl. E. Weber, Die Formel „in Chriſto Jeſu" und die pauliniſche Chriſtusmyſtik, Neue Kirchl. Zeitſchrift XXXI, S. 233f. 258 ff.

Ebensowenig ist Paulus ein Vertreter der in der Hermetischen Literatur enthaltenen Mystik. In diesen Schriften klingt immer wieder durch, daß das Schauen Gottes, das als unmittelbares Schauen und Empfinden des Alls beschrieben wird, zu Gott macht und die Soteria gibt. Diese höchste Schau, die Gnosis, ist unmitelbares Erleben und Erfahren, eine Gnadengabe Gottes, erleuchtet den Menschen und ändert die Substanz des Menschen. Sie zieht ihn durch den Körper hinauf in die Welt des Übersinnlichen, sie macht den Menschen zum göttlichen Menschen (θεῖος ἄνθρωπος)[1]. Das alles sind Gedanken, welche von dem religiösen Erleben des Apostels Paulus weitab liegen.

2. Der gegenwärtige Stand des Problems. Aber wenn Paulus auch nicht einfach in eine der mystischen Richtungen der damaligen Zeit eingereiht werden kann, so werden doch heute in seiner Theologie vielfach mehr oder weniger starke Beeinflussungen durch die zeitgenössische Mystik angenommen. Das geschieht, wie bei der Besprechung der einzelnen Hypothesen betreffend das wissenschaftliche Verständnis des Paulus im ersten Teile dieser Untersuchung gezeigt worden ist, insbesondere in der religionswissenschaftlichen Schule.

Aber es hat auch nicht an solchen Theologen gefehlt, welche den Apostel überhaupt wesentlich als Mystiker glauben verstehen zu müssen. Hier steht in erster Linie Adolf Deißmann. Schon in seiner Habilitationsschrift: Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu", 1892, bewegt er sich in dieser Richtung. An der Hand der genannten Formel sucht er den Nachweis zu erbringen, daß nach der Anschauung des Paulus das Verhältnis des Christen zu Jesus Christus als ein lokal aufzufassendes Sichbefinden in dem pneumatischen Christus zu denken sei. Dann wäre das Glaubensverhältnis ein mystisches. Weiter ausgebaut hat er dies Verständnis in den beiden Auflagen seines „Paulus". Er wendet sich gegen die in den letzten Jahrzehnten vielfach zutage getretene Verengerung des Begriffes Mystik. Man dürfe nicht bei dem neuplatonischen Typus der Vergottungsmystik oder Einigungsmystik stehen bleiben. Er

[1]) R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, S. 38 f.

seinerseits will unter Mystik verstehen „jede Frömmigkeit, die den Weg zur Gottheit durch innere Erfahrung ohne rationale Vermittlung direkt gefunden hat".[1])

Diese Begriffsbestimmung kann freilich nicht genügen. Sie ist viel zu unbestimmt und verschwommen.[2]) Denn der einzig deutliche Begriff dieser Definition ist der „ohne rationale Vermittlung". Dagegen bleibt es im Dunkel, wie die innere Erfahrung und wie der Weg zur Gottheit des näheren gedacht wird. Denn erst durch solche nähere Bestimmungen bekäme das Erleben unter Umständen den Charakter des Mystischen.

Aber Deißmann will auch selbst weiter führen. Er unterscheidet agierende und reagierende, anabatische und katabatische Mystik, Mystik der Leistung oder Mystik der Gnade. Eine zweite Verdeutlichung, was er meint, wird damit gegeben, daß als Ziel des mystischen Erlebens genannt wird unio oder communio, Einung oder Gemeinschaft mit Gott, Mystik des ästhetischen Rausches oder Mystik des ethischen Enthusiasmus, egozentrische oder theozentrische, persönlichkeitsverneinende oder persönlichkeitsbejahende Mystik.

Durch diese doppelte Näherbestimmung in schwülstigen und wortreichen Antithesen wird aber der Deißmannsche Begriff der Mystik nicht wirklich erläutert oder annehmbar gemacht. Mystik ist ein bestimmtes Verhältnis der Einigung zwischen Gott und Mensch. Bei der Unterscheidung von agierender und reagierender Mystik wird auf eine Seite zu starker Ton gelegt, und zwar merkwürdigerweise auf ein Handeln des Menschen. Mit den einander entgegengestellten Begriffen der Leistung und der Gnade kommen fremde Kategorien herein, die das Wesen der Mystik nicht charakterisieren, sodann ist egozentrische Mystik das Gegenteil dessen, was die Mystik erstrebt. Nennt doch Deißmann unmittelbar darauf diese Art von Mystik persönlichkeitsverneinend. Das wäre also

[1]) Paulus, 2. Aufl., S. 118 f.

[2]) Wieviel präziser ist doch die neueste Definition, welche G. Mehlis, Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen in allen Zeiten und Kulturen, 1926, S. 22 gibt. „Mystik ist eine Form des religiösen Bewußtseins, in welcher die Überwindung der Trennung zwischen der irrationalen Gottheit und der reinen Seele schon in diesem Leben bis zur vollkommenen Wesensvereinigung ersehnt und gefordert wird."

ungefähr das Gegenteil von egozentrisch. Ebensowenig kann ich mir einen rechten Begriff davon machen, wie man eine Form von Mystik persönlichkeitsbejahend nennen kann. Denn in der Ausprägung von Mystik, die Deißmann so bezeichnet, liegt aller Nachdruck auf der Seite Gottes, nicht der Persönlichkeit des Menschen. Die Begriffsbestimmung Deißmanns erscheint also reichlich unklar, selbst von mystischem Dunkel umhüllt.

Wichtiger aber ist doch, wie Deißmann die mystische Art des Paulus sachlich charakterisiert. Paulus soll schon als Jude Mystiker gewesen sein, aber agierender. Damaskus sei die Metamorphose des agierenden Mystikers in den reagierenden. Fortan sei er reagierender und Communio-Mystiker. Richtig wird ausgesprochen, daß Paulus in der Christusgemeinschaft die Gottesgemeinschaft finde. Aber dann kommt wieder der zugespitzte Satz: „Nicht vergottet und nicht vergeistet wird er durch diese Gemeinschaft, und er wird auch nicht selbst... Christus. Aber vergöttlicht und vergeistigt wird er, und er wird ein Christus-Eigener und Christus-Träger" (S. 121 f.).

Die Untersuchungen von Deißmann über die paulinische Formel „in Christus" und die damit zusammenhängende Frage nach der paulinischen Mystik sind von anderen aufgenommen und weitergeführt worden, insbesondere von Joh. Weiß und E. Weber.[1]) Weiß erklärt es für einen Irrtum Deißmanns, wenn er die Formel an allen Stellen ganz gleich, immer mit demselben Schwergewicht auffasse. Vier Gruppen scheidet er aus, in denen die Formel in abgeblaßter

[1]) Vgl. J. Weiß, Theol. Studien und Kritiken 1896, S. 1—33, Derselbe in Meyers Kommentar zu 1. Kor., 9. Aufl. 1910, in dem Vortrag „Die Mystik des Paulus", 1914 und im „Urchristentum", 1917, S. 355—362. — E. Weber in dem S. 561 zitierten Aufsatz: „Die Formel ‚in Christo Jesu' und die paulinische Christusmystik". — Vgl. auch meine Theologie des Neuen Testaments, 4. Aufl. S. 232 ff., meine Religion des Neuen Testaments, S. 277 ff., E. Sommerlath, Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus, 1. Aufl. 1923, besonders S. 66 ff., 2. Aufl. 1927, W. Mundle, Das religiöse Leben des Apostels Paulus, 1923, S. 72 ff., W. Weber, Christusmystik, 1924, besonders S. 51 ff., E. Wißmann, Das Verhältnis von πίστις und Christusfrömmigkeit bei Paulus, 1926, S. 97 ff., O. Schmitz, Die Bedeutung des Wortes bei Paulus, 1927, S. 35 ff.

Weise gebraucht werde, 1. eine Reihe, wo in objektiver Weise besagt werden solle, daß das Heil, z. B. die Erlösung „in Christus" vorhanden sei, 2. eine Reihe, in der ein komprehensiver oder inklusiver oder repräsentativer Gebrauch vorliege, z. B. 1. Kor. 15, 22; 7, 14, 3. an anderen Stellen sei „in Christus" keine selbständige Formel, sondern die Worte seien Objekt von Verben, wie rühmen, hoffen, vertrauen, 4. an anderen Stellen sei das „in" rein instrumental, soviel wie „durch" (διά). Aber den vollen mystischen Sinn findet auch er in Stellen wie 2. Kor. 5, 17; 1. Kor. 1, 30; 1. Thess. 3, 8; Phil. 4, 1; 4, 13.

Weiß wirft jedoch die Frage auf, ob Paulus wirklich eine Empfindung davon gehabt habe, daß in der mit dieser Formel ausgedrückten Einigung mit Christus die eigene Individualität mit der Christi völlig verschmolzen sei, auch die andere Frage, ob Paulus die Formel selbst gebildet oder übernommen habe. Andererseits ist diese Gedankenbildung für Weiß nur möglich unter der Voraussetzung, daß die festen Umrisse der Persönlichkeit sich erweicht und aufgelöst haben und die Vorstellung eines gestaltlosen, unpersönlichen, alldurchdringenden Wesens an die Stelle getreten ist. „Gott in mir und ich in Gott —, da erleidet die Vorstellung und der Begriff von Gott den Zwang der Entpersönlichung, und die Ausdrucksformen des Pantheismus stellen sich mit einer gewissen gesetzlichen Notwendigkeit ein."[1]) Das sei eben bei Paulus der Fall. Kol. 1, 17: „Das All hat in ihm seinen Bestand," nehme Christus genau die Stelle ein, die im stoischen System die Weltseele habe.

Nach Weber nimmt der mystische Gebrauch der Formel im engeren Sinne bei Paulus zweifellos den breitesten Raum ein. Das „Sein in Christo" sei das Geheimnis des Christenlebens, in dem alles andere beschlossen erscheint. In Christo sein heißt „umfangen sein von der Gegenwart Christi, heißt leben in der Gegenwart des lebendigen Herrn, heißt hineingezogen sein und werden in sein Leben durch das Erleben seiner wirksamen Gegenwart". Die paulinische Mystik ist „die Mystik des Glaubens, der in Christo in der Gegenwart Gottes lebt, weil Gott ihm durch seine geschichtliche Offen-

[1]) Urchristentum, S. 357.

barung in Christo nahegekommen ist, und der von der erlebten Gegenwart aus den Blick vorwärts gerichtet hält auf die Überwindung der Jenseitigkeit, auf das Diesseitswerden der Gegenwart."[1])

So bildet Weber nicht nur den Begriff der Glaubensmystik, sondern er bezeichnet die paulinische Mystik auch als „Persönlichkeitsmystik" und „Geschichtsmystik". Weber versucht aber auch eine weitere Kategorie der Bedeutung der Formel „in Christus" herauszuarbeiten. Es gebe nicht wenige Stellen, an denen die Formel auf die Bewußtseinsgegenwart hinzeige. Mit der Bewußtseinsgegenwart verbinde sich unmittelbar das Bewußtsein um die lebendige Gegenwart Christi, seine wirksame Wirklichkeit. Dahin rechnet er die Stellen, in denen Paulus ermahnt oder bezeugt „in dem Herrn Christus", wenn er von seinen „Wegen in Christus" redet, wenn er sagt, daß weder Beschneidung noch Vorhaut gilt „in Christus Jesus".

Sommerlath, welcher dem Ursprung des neuen Lebens nach Paulus nachgeht, stellt fest, daß die Stellen, welche Joh. Weiß für die Erklärung nach der Deißmannschen Auffassung stehen läßt, fast durchweg sich auf das neue Leben des Christen beziehen, und kommt zu dem Ergebnis, daß, je eindeutiger die Formel sich auf das neue Leben der Christen beziehe, desto mehr das Mystische, die Gemeinschaft mit Christus zum Ausdruck bringende Verständnis der Wendung sich aufdränge. Dies aber gehe dahin, daß der Christus, in dem das Leben objektiv seinen Grund habe, der persönliche sei, der das Bild des irdischen Christus an sich trage. So nimmt denn Sommerlath auch seinerseits die Begriffsbestimmungen Webers auf und nennt die paulinische Mystik Persönlichkeitsmystik und Geschichtsmystik.

Gegen die These von Joh. Weiß, daß die paulinische Parallele zwischen dem himmlischen Christus und dem Geist, der die Christen umflute, nur möglich sei bei Annahme eines Prozesses der Entpersönlichung Christi in der Vorstellung des Apostels, ist lebhafter Widerspruch erhoben worden. Bereits in der Dissertation Traugott

[1]) S. 233, 235.

Schmidts[1]) wurde geltend gemacht, daß der Geist nicht nur „Element", „Fluidum", sondern daß er Kraft sei. Daher ist das Sein im Geist vorgestellt als ein Getriebenwerden vom Geist. Und die Christusvorstellung wird damit nicht verflüchtigt, sondern Christus bleibt für den Apostel Person, welche im Geist dem Christen gegenwärtig wird. Sodann haben E. Weber, Mundle, Sommerlath und W. Weber übereinstimmend die Weißsche These abgelehnt mit einer auch mir richtig erscheinenden Begründung. Weder Kol. 1, 17 noch 2. Kor. 3, 17 lassen sich so deuten, daß Christus in der Vorstellung des Apostels zu der das All durchwaltenden Kraft geworden sei. Lediglich dies zeigen Aussagen des Paulus wie die genannten, daß der moderne Begriff der „Persönlichkeit" die Vorstellung des Paulus vom himmlischen Christus nicht richtig charakterisiert. Können wir das Sein und Leben des Gläubigen in Christus und die Gleichsetzung Christi mit dem Geist mit dem Begriff der Persönlichkeit nicht vereinbaren, so ist damit noch nicht erwiesen, daß Paulus selbst in der Zusammenfassung beider Seiten eine Antinomie erblickt habe. Die Gesamtheit der Aussagen des Apostels über Christus ist dahin zu verstehen, daß Christus auch als der Himmlische nicht als abstraktes Geistprinzip vorgestellt ist, sondern als Person über den Gläubigen gebietet und als Person der Herr der Christen geworden ist.

Gegen E. Weber erhebt Mundle den richtigen Einwand, es sei nicht zutreffend, daß die Formel „in Christus" in einer ganzen Reihe von Stellen auf die Bewußtseinsgegenwart Christi im Gläubigen hinweise. Weber (S. 240) hatte gesagt: „Die Bewußtseinsgegenwart, der Glaube, ist die Vermittlung des Erlebens." Dem steht aber entgegen, daß wir nirgends diese Bewußtseinsgegenwart beim Apostel von der realen unterschieden finden.

Auch in anderer Hinsicht kann ich E. Weber nicht folgen. Den Ausdruck „Glaubensmystik" finde ich verständlich und eine Bezeichnung, welche man auf die paulinische Frömmigkeit anwenden kann, weil im menschlichen Glauben ja Elemente mystischen Erlebens vor-

[1]) „Christus in uns — Wir in Christus." Ein Beitrag zur paulinischen Anschauung von der Gegenwart Christi, 1913; vgl. auch J. Kögel, Aus Schrift und Geschichte, Theol. Abhandlungen für A. Schlatter, 1922, S. 38 ff.

handen sein können. Nicht dagegen kann ich das von den Begriffen „Persönlichkeitsmystik" und gar „Geschichtsmystik" finden, die auch Sommerlath sich angeeignet hat. Ich empfinde den zweiten Teil dieser Zusammensetzung als einen Widerspruch gegen den ersten Teil. Die Begründung dieser Begriffsbestimmung ist bei Weber und Sommerlath eine ähnliche. Aus dem Erleben der geschichtlichen Offenbarung entstehe das mystische Verhältnis. Sie wahre mit der Beziehung auf den Dienst zugleich den sittlich-persönlichen Charakter des Verhältnisses zum Herrn, das die Vollendung des Jüngerverhältnisses sei, rechtfertige daher den Begriff „Persönlichkeitsmystik", und erinnere mit dem „sozialen" Gebrauch auch an die sittlich-religiöse Brudergemeinschaft.[1]) Ein Verhältnis von Person zu Person, bei dem beide als Personen bestehen bleiben, kann ich nicht als mystisches denken, und ebensowenig kann ich mir vorstellen, daß aus dem Erleben der geschichtlichen Offenbarung ein Verhältnis entstehe, das man mystisch zu nennen habe. Es wird das Erleben dann unter einer fremden Kategorie vorgestellt.

3. Sind die Grundzüge des paulinischen Evangeliums mystisch? Allein, im Grunde kommt es nicht auf Begriffsbestimmungen an, die aus dem vieldeutigen Wort „Mystik" hervorwachsen, sondern darauf, welches der Tatbestand der paulinischen Anschauung ist. Diesen zu erheben, ist daher nunmehr unsere Aufgabe.

Für Paulus ist das Evangelium Evangelium Gottes oder Evangelium Christi. Wie immer man die Genetive, namentlich den zweiten[2]), erklären mag, es soll mit beiden Wendungen ausgedrückt werden, daß die christliche Verkündigung Zeugnis ablegt von Gott, der gehandelt, in die Geschichte eingegriffen hat, um die Menschen zum Heil zu führen, und daß dies Handeln Gottes an und durch Christus geschehen ist. Denn was Christus in seinem irdischen Leben getan hat und als der Himmlische tut, tut er in vollem Einklang mit Gottes Willen und nach Gottes Auftrag. Zweck dieser Verkündigung ist, daß der Mensch das von Gott und Christus dar-

[1]) Weber S. 235, Sommerlath S. 71.

[2]) Vgl. O. Schmitz, Die Christus-Gemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs, Gütersloh 1924.

gebotene Heil ergreift und dadurch mit Gott und Christus in innere Beziehung tritt. Geschieht dies aber, so empfängt der Christ den Heiligen Geist. Die Wirkungen des Heiligen Geistes im Gläubigen sind die gleichen wie die Wirkungen Gottes oder Christi. Ist doch der Heilige Geist der Geist Gottes, und Paulus hat das charakteristische Wort geprägt: „Der Herr ist der Geist" (2. Kor. 3, 17).

Das sind die allgemeinsten Umrisse des christlichen Glaubens des Paulus. Sie tragen nicht mystischen Charakter.

4. Liegen in dem Erlebnis der Bekehrung des Apostels mystische Elemente? Aber welcher Art ist die nähere Ausprägung, und wie und in welchem Ausmaß kommt Paulus zu Aussagen, welche mystischen Klang haben? Man wird auszugehen haben von der Erfahrung, welche Paulus in seiner Bekehrung gemacht hat.

In zwei Aussagen gibt uns der Apostel Einblick in die Art, wie die Bekehrung auf ihn gewirkt hat. Gott hat seinen Sohn vor Damaskus „in ihm" offenbart, damit er ihn unter den Heiden verkündige (Gal. 1, 16 f.). Er muß nun Christus Jesus als Herrn verkündigen, sich aber als Knecht um Jesu willen, weil Gott die Erkenntnis der überschwenglichen Gottesherrlichkeit in der Person Christi in seinem Herzen hat aufstrahlen lassen (2. Kor. 4, 5 f.). Beide Male ist der Gedanke, daß Paulus Jesus seit seiner Bekehrung in einem ganz anderen Lichte sieht als bisher. Jesus ist ihm nunmehr der Offenbarer der Herrlichkeit Gottes an die Menschen. Diese tritt ihm in der Person Christi in so überwältigender Weise entgegen, daß er sich ihr mit ganzer Seele gefangen gibt und es von jenem Augenblick an als seine ihn bindende Lebensaufgabe betrachtet, der Menschheit die Kunde von dieser wunderbaren Gottesoffenbarung zu bringen und sie in das gleiche Erleben hineinzuziehen. Und zwar handelt es sich für den Apostel offenbar um das rechte Verständnis einer wirklichen, geschichtlichen Person, der er fortan mit Leib und Leben zu dienen sich verpflichtet fühlt und zu deren Dienst die ganze Menschheit aufzurufen er als seine nunmehrige Lebensaufgabe betrachtet. Seine bisherige Religion und sein sittliches Lebensideal liegen zerbrochen am Boden. Jede andere religiöse Lebensbeziehung als die zu Christus ist für ihn aufgehoben, und

jede andere Lebensführung als die der hingebenden, dienenden Liebe, wie sie Christus bewiesen hat, ist ihm als ungöttlich ausgeschlossen. Christus ist sein Herr geworden, er hat den Apostel zu seinem unbedingten Werkzeug und Knecht gemacht und durchdringt ihn mit seiner lebendigen Kraft und seinem göttlichen Willen. Das empfindet der Apostel auch so, daß die Kräfte des zukünftigen Äons von ihm bereits Besitz ergriffen haben, die irdischen Interessen ihm daher zerfließen, die Welt ihm gekreuzigt worden ist und er der Welt, so daß er nunmehr als neue Kreatur dasteht (Gal. 2, 19; 6, 14 f.; 2. Kor. 5, 17).

Das alles ist ganz unmystisch. Denn es ist abgeleitet von der Person Christi, vom Kreuz und der Auferstehung Christi, von der erfahrenen Kraft des Geistes Christi, von einem unerhörten Handeln Gottes an Christus und durch Christus an der Welt. Der Apostel betrachtet es als den Willen Gottes, daß die Menschheit Gott und Gottes Handeln in diesem Lichte sehen lernt. Das ist des Apostels Dienst, den ihm Gott und Christus aufgetragen haben, der Dienst des Neuen Bundes, der Dienst des Geistes, der Dienst der Gerechtigkeit, der Dienst der Versöhnung. Nur in der Annahme dieser Verkündigung erlangt der Mensch die wahre Gottesgerechtigkeit, die Gerechtigkeit aus Glauben, die Gotteskindschaft, tritt in den Zustand des Friedens mit Gott, nur so erlangt er die Freiheit, zu der Gott die Menschen berufen hat. Die Einstellung des Menschen, welche dazu erforderlich ist, kann man nicht mystisch nennen. Denn verlangt wird eine vollkommen neue Lebensrichtung, welche bis in die Tiefen des menschlichen Seins reicht und nur bei höchster Anspannung und Aktivität des Menschen gewonnen werden kann.

Es kann auch kein Zweifel sein, zu welchem Zweck alles dies vom Menschen verlangt wird. Nicht um in solcher inneren Gemeinschaft mit Gott oder Christus zu ruhen, sondern um der eschatologischen Errettung teilhaftig zu werden. Diese christliche Predigt des Apostels wurzelt in der Eschatologie. Sie ist Verkündigung von der Wirksamkeit der Kräfte des neuen Äons bereits in dieser Welt. Der Christ will Aufnahme finden in dem Reiche Gottes, welches aufzurichten Christus bald wiederkommen wird. Was der Gläubige jetzt erhält an Gaben Gottes, Christi oder des Geistes,

sind Angaben aus den Kräften des zukünftigen Äons. Dann aber wird auch der irdische Leib und das irdische Leben umgestaltet und verklärt werden. Das Staatswesen des Christen ist im Himmel, von wo wir unsern Erretter Jesus Christus erwarten, welcher unsern Niedrigkeitsleib umgestalten wird nach der Gleichgestalt seines Herrlichkeitsleibes, da er ja die Kraft hat, sich alles untertan zu machen (Phil. 3, 20 f.).

5. Das neue Lebensideal des Apostels wurzelt in der geschichtlichen Person Jesu. Noch ein weiterer Gesichtspunkt ist geltend zu machen, welcher deutlich zeigt, daß wir uns bis jetzt absolut nicht auf mystischem Boden bewegen. Die geschichtliche Person Jesu, der irdische Jesus ist es, von dem dies neue Lebensideal des Apostels abgeleitet wird. Freilich fließen für den Apostel der himmlische Herr und der irdische Jesus zu einer untrennbaren Einheit zusammen, und die Kräfte des durch Tod und Auferstehung hindurchgegangenen Jesus, der nun göttliche Macht und Herrlichkeit besitzt, durchfluten den Apostel. Der Herr ist der Geist. Aber dieser Herr ist eben doch der, der auf Erden in seiner Lebens- und Berufsführung das vor die Menschen hingestellt hat, was sie nun in ihrem Leben in der Kraft des himmlischen Christus verwirklichen sollen. Ich habe nicht nötig, hier noch einmal zu wiederholen, was S. 407 ff. ausgeführt worden ist. Dort habe ich gezeigt, in wie starker Weise gerade die irdische Lebens- und Berufsführung Jesu dem Apostel vorbildlich geworden ist. Eigenschaften Jesu wie sein Sinn, seine Liebe und Barmherzigkeit, sein Friede, seine Sanftmut und Freundlichkeit, seine Selbstlosigkeit und dienende Unterordnung möchte der Apostel auch in seinem Leben zur Ausgestaltung bringen, Christi Nachahmer werden, Christi Leiden tragen, aber auch Christi Wohlgeruch für Gott werden. Christi Kraft soll ihren Widerschein auch auf das Leben des Apostels werfen, er fühlt sich im Gesetz Christi stehen (an das Gesetz Christi gebunden sein, 1. Kor. 9, 21, das Gesetz Christi erfüllen, Gal. 6, 2). Alles, was im Leben, im irdischen Leben Christi an religiösem und ethischem Verhalten Wirklichkeit gewesen ist, empfindet der Apostel als auch sein eigenes Leben verpflichtend.

Mit dem Ausgeführten befinden wir uns nun aber bereits mitten in dem pauliniſchen Gedankenkreis des „in Chriſtus Seins“, und es iſt die Frage, ob nun myſtiſche Elemente in die Gedankenwelt des Apoſtels eintreten. Wenn Paulus „in dem Herrn Jeſus (Chriſtus)“ bittet, ermahnt, gebietet (1. Theſſ. 4, 1; 2. Theſſ. 3, 12; Eph. 4, 17; Phil. 2, 1), wenn er von dem ſpricht, was wohlgefällig, geziemend im Herrn, Gottes Wille in Chriſtus iſt (Kol. 3, 20. 18; 1. Theſſ. 5, 18), wenn weder Beſchneidung noch Vorhaut etwas gilt in Chriſtus Jeſus, das Weib nichts iſt ohne den Mann noch der Mann etwas ohne das Weib in dem Herrn, wenn Philemon in dem zurückgekehrten Oneſimus einen geliebten Bruder im Herrn zurückerhält (Gal. 5, 6; 1. Kor. 11, 11; Philem. 16 u. ä.), ſo ſind das Vorſtellungen, welche E. Weber auf die „Bewußtſeinsgegenwart“ Chriſti im Apoſtel zurückführen wollte. In ihnen kommt zum Ausdruck, daß das Vorbild Chriſti, wie es im Geiſte des Apoſtels lebt, ſolches Verhalten vom Jünger fordert. Aber damit iſt die Vorſtellung des Apoſtels nicht ausgeſchöpft. Röm. 14, 14 ſagt er im Hinblick auf ein Wort im Evangelium (Matth. 15, 11), er wiſſe und ſei überzeugt in dem Herrn Jeſus, daß nichts an ſich unrein ſei. Der Apoſtel zitiert nicht einfach Ausſprüche Jeſu und folgert aus ihnen, er läßt ſich nicht nur von Jeſu vorbildlichem Verhalten beſtimmen, ſondern das Verhältnis zu Chriſtus iſt ein viel tieferes und innigeres. Paulus fühlt ſich innerlich mit Chriſtus zuſammengehörig, in einer Lebensverbindung mit ihm, aus der heraus ſeine Ermahnungen und Urteile fließen. Das iſt eine chriſtliche Anſchauung, die er nicht als individuelle, perſönliche, ſondern ganz ſelbſtverſtändlich als allgemein chriſtliche vorausſetzt. Wer ſich an den Herrn hängt, iſt mit ihm ein Geiſt (1. Kor. 6, 17). So wie er zum Herrn ſteht, ſo will er, daß die andern Chriſten auch ſeien.

6. Der Glaubensbegriff des Apoſtels. Das führt auf den Glaubensbegriff des Apoſtels. Der Glaube des Paulus iſt Chriſtusglaube. O. Schmitz[1]) hat neuerdings verſucht, den Genetiv in der Verbindung *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* nicht als Genetivus subjecti oder objecti, ſondern in ganz allgemeiner Weiſe „als ein-

[1]) S. 91 ff.

heitliche Größe des Jesus-Christus-Glaubens" zu fassen. Darin liegt die richtige Empfindung, daß die Mehrzahl der Stellen es verbietet, an einen Genetivus subjecti zu denken, daß aber auch das Verständnis des Genetivs als objecti den Begriff nicht voll ausschöpft. Der Christusglaube des Paulus stellt nicht eine Beziehung zu Christus her, die den Segen seines in der Vergangenheit geschehenen Handelns vermittelte, sondern er ist die Lebensverbindung des Menschen mit dem lebendigen Christus. Glauben heißt für Paulus, mit dem einst irdischen, gekreuzigten, auferstandenen und nunmehr himmlischen Christus zur Einheit zusammenwachsen. Der Christusglaube hat den ganzen Christus zu eigen. Es ist ein Verhältnis zwischen Christus und dem Gläubigen, welches auf rationalem Wege nicht auszuschöpfen ist. Die gewöhnlichen Kategorien, mit denen wir psychologische Vorgänge zu zergliedern und zu begreifen pflegen, versagen angesichts des Inhalts des paulinischen Glaubens.

Ist Christus der Inhalt des paulinischen Glaubens, so heißt das, dasjenige, was Christus ist, muß der Christ nun werden, und was an Christus geschehen ist, das geschieht im Glaubensakt des Menschen nun auch an diesem. Der Gläubige wird mit Christus gekreuzigt, das Wesen des alten Menschen mit Christus ins Grab gelegt, dafür ergreift nun das Leben des Geistes Besitz vom Christen und macht ihn zur neuen Kreatur.

7. Der Gottesglaube des Apostels. Nun ist es aber das Eigentümliche der paulinischen Vorstellungswelt, daß der Apostel seine Heilsgedanken und seine Heilserfahrung auch aussprechen kann entweder, ohne das subjektive Moment, welches im Glauben liegt, überhaupt zu erwähnen oder den Glauben besonders hervorzukehren. So bekommen seine Aussagen manchmal einen objektiven Klang. Er spricht von Geschehnissen seines Lebens, die wir als Glaubenserlebnisse meinen verstehen zu sollen, und würden doch, täten wir das, die ganze Meinung des Apostels nicht treffen. Derartige Aussagen führen nämlich in den Gottesglauben des Apostels als letzten Grund zurück und müssen von hier aus beleuchtet werden. Mit feinem exegetischem Takt hat E. Weber drei paulinische Stellen hervorgehoben, die es vor andern richtig zu verstehen gilt, wenn man über paulinische Mystik urteilen will. Es sind 2. Kor. 5, 14 ff.,

Gal. 2, 19 f. und Röm. 6, 1 ff. In allen drei Stellen aber wird man den Sinn des Apostels nicht richtig treffen, wenn man sie nicht von seinem Gottesglauben aus erfaßt.

2. Kor. 5, 14 ff. ist es die Liebe Christi, welche den Apostel ganz in ihren Bann schlägt. Und zwar spricht er von einer psychologischen Wirkung, welche dieselbe auf ihn ausgeübt hat in dem Moment, wo sie sein Herz durchleuchtet hat, und welche sie nun dauernd auf ihn ausübt. Sie gewinnt ihm das Urteil ab, daß einer für alle gestorben ist. Merkwürdigerweise fährt er fort: „also sind sie alle gestorben." Die Kategorie des Subjektiven wird damit beiseite gelassen. Die Aussage stellt eine Tatsache hin, eine Tatsache der Vergangenheit. Alle Menschen sind im Tode Christi gestorben. Man soll nur nicht versuchen, von der Härte und Größe dieser Aussage irgend etwas abzubrechen, so rätselhaft auch die Worte klingen. Sofort geht er aber auch wieder auf den Tod Christi für alle ein und den Zweck, der dabei verfolgt wurde. Die Menschen sollen fortan dem für sie Gestorbenen und Auferstandenen leben, d. h. aus allem Irdischen auch ihrerseits heraustreten und ein Leben in der Kraft des himmlischen Christus führen, als neue Kreatur, wie er es gleich erläutert. Der Gedanke wird beherrscht von Christus und seinem Tun, welches für den Apostel ein Tun Gottes selbst ist. Alle Menschen sind im Tode Christi nach dem Urteil Gottes gestorben. Und das ist dann im Sinne des Apostels auch tatsächlich geschehen, mag der Augenschein dagegen zeugen. Was Gottes Absicht und Wille ist, das steht als vollendet vor dem Geiste des Apostels, gleichviel, ob es im Erdenleben schon vollzogen ist oder nicht. Daß der Gottesglaube, und zwar der eben geschilderte Gottesglaube den Apostel bei dieser ganzen Erörterung beherrscht, liegt an sich nahe, wird überdies durch den Eingang der Erörterung, 5, 11 ff., auch deutlich genug gemacht. Aber auch im folgenden tritt das sehr klar heraus. Das Alte ist vergangen, es ist neu geworden, weil Gott es gewirkt hat. „Gott hat uns sich selbst durch Christus versöhnt" (V. 18), „Gott war in Christus die Welt sich selbst versöhnend" (V. 19). Die Versöhnung liegt in der Vergangenheit, im Handeln Gottes und Christi selbst, im Kreuze Christi. Da ist alles geschehen, was die Versöhnung Gottes bedingte, und darum

konnte der Apostel sagen, alle Menschen sind bereits gestorben, das Alte ist bereits vergangen, der Christ ist bereits eine neue Kreatur. So bittet er die Menschheit, Gott und Christus bitten mit ihm: „laßt euch mit Gott versöhnen“ (V. 20). Das ist noch nicht einmal richtig übersetzt. Man muß die Worte wiedergeben: „werdet mit Gott versöhnt.“ Denn ein passives Verhalten wird verlangt. Alle Aktivität liegt auf Seiten Gottes. Er handelt auf Grund des Kreuzes Christi an den Christen, und damit hat der Mensch das ganze Heil, ist gestorben und neu geworden.

In 2. Kor. 5, 14 ff. ist also nichts Mystisches. Die heilsgeschichtliche Betrachtung erfüllt den Apostel. Geschildert wird die heilsgeschichtliche Erfahrung, die der Mensch macht, welcher sich unter die Wirkung des Tuns Gottes an Christus stellt. Diese Erfahrung aber lautet dahin: der Christ wird eine neue Kreatur. Das Alte ist vergangen, es ist neu geworden.

Auch Gal. 2, 19 f. wird eine Erfahrung geschildert, welche der Christ an und durch Christus macht. Auch hier ist der Grundgedanke, daß man die Heilsveranstaltung Gottes im Kreuze Christi richtig verstehen und die richtige Stellungnahme zu ihr einnehmen müsse.

Paulus setzt sich hier mit petrinischen Gedankengängen auseinander, denen er sein Heilsverständnis entgegenstellt, und zwar von der Voraussetzung aus, daß der Gottesglaube des Petrus kein anderer sei als der eigne des Paulus.

Auf einer Stufe stehen die Aussagen: „Ich bin durch das Gesetz dem Gesetz abgestorben, damit ich für Gott lebe. Ich bin mit Christus gekreuzigt worden. Es lebe nun nicht mehr ich selbst, es lebt vielmehr in mir Christus.“ Schon der erste Satz zeigt, daß es objektive Mächte sind, von denen das geschilderte Erleben herbeigeführt worden ist. Das Gesetz hat als objektive Macht an Paulus gehandelt, ihn in den Tod gebracht. Es hatte dabei den Zweck, daß Paulus fortan ein Leben für Gott führen sollte. Wir stehen im Bereich heilsgeschichtlicher und damit objektiv göttlicher Veranstaltungen. Ist der Apostel gestorben, so ist er nach göttlicher Veranstaltung gestorben. Ist er mit Christus gekreuzigt worden, so ist auch dies geschehen nach Gottes Willen. Man darf diese beiden Tatsachen des Erlebens des Apostels nicht nur als Glaubensaussagen

betrachten, was auf eine Abschwächung hinausliefe. Der Apostel will wirklich sagen, daß er gestorben und mit Christus gekreuzigt worden ist. Aber das kann er doch nur, indem er das als von Gott gewirkte Tatsachen an seinem Leben hinstellt. Denn sie entsprechen ja nicht dem äußeren Geschehen. Sie sind Realität nur von Gott aus gesehen, und für den Apostel sind sie innerlich begründet durch den Glaubensakt.

Weil er sich nun aber im Glauben unter die Heilsveranstaltung Gottes in Christus gestellt hat, behauptet er des weiteren, daß nunmehr nicht er selbst lebe, sondern daß Christus in ihm lebe. So wenig also bisher irgendwelche Mystik hineinspielte, so wenig darf auch diese Aussage im mystischen Sinne verstanden werden, so mystisch sie klingen mag. Sie folgt für den Apostel notwendig aus dem: „damit ich für Gott lebe." Denn das geschieht eben, indem Christus in ihm lebt. Auch hier ist der Gedanke derselbe wie 2. Kor. 5, 17, daß er eine neue Kreatur geworden ist. Diesen Gedanken hat der Apostel freilich hier anders formuliert. Denn es erscheint als etwas noch Größeres, wenn sein eigenes Ich in den Tod dahingegeben worden ist, damit Christus sein Personleben ausmache.

Aber es ist, als ob Paulus selbst eine falsche, nämlich die mystische Deutung fürchte und ihr entgegentreten wollte.[1]) In der folgenden Erörterung sagt er selbst, wie er verstanden sein will. Es ist nicht mehr die Rede davon, daß er gestorben und mit Christus gekreuzigt ist, auch die Aussage wird nicht aufrechterhalten, daß an Stelle seiner eigenen Persönlichkeit Christus getreten sei, sondern jetzt tritt er auf den Boden der irdischen Realität, er spricht von dem Sein, welches er in der Gegenwart, „im Fleische" führt, und da ist der Glaube Sicherheit und Halt seines Lebens. Aber eben der Glaube an die göttliche Liebe, mit der der Sohn Gottes ihn

[1]) So formuliert W. Weber, Christusmystik, S. 57 den paulinischen Gedanken dahin: „Das paulinische Ich ist bei Damaskus untergegangen in dem Christus-Ich. Dieses wurde als das eigene Person-Ich erlebt . . . . Christus ist an Stelle des eigenen Ich getreten. Er ist in Paulus der personbildende Faktor geworden . . . Sein Leben, seine neue Persönlichkeit heißt jetzt Christus. Der Mensch ist im Wesen selbst Christus."

geliebt und in der er sich für ihn in den Tod dahingegeben hat. Das heißt, in seinem irdischen Sein ist das Sterben mit Christus noch nicht vollzogen worden, und doch betrachtete er es soeben als eine unumstößliche Wirklichkeit, und zwar im Hinblick auf Gott. Wiederum, was uns als Zwiespältigkeit erscheint, ist für den Apostel eine Einheit, auf Grund seines Gottesglaubens. Die Gottesordnung des irdischen Christenlebens umschließt auch eine Negation für den Apostel, die doch keine ist, weil vor Gott der vollendete Zustand doch schon dasteht.

Daß der Gottesglaube in der ganzen Aussage das beherrschende Motiv ist, zeigt zuletzt der Schlußvers, V. 21 Nur bei solcher Betrachtung, wie der Apostel sie geboten hat, ist er überzeugt, der Gnade Gottes ihr volles Recht zu geben, die im Sühnwerk Christi vor die Welt hingestellt worden ist. Wer dagegen seine Gerechtigkeit vor Gott auf Grund eigenen Tuns erlangen will, statt sich von der Gnade Gottes in Christus alles schenken zu lassen, der tritt auf den Boden einer Weltordnung, nach der Christus gar nicht hätte zu sterben brauchen.

Auch Röm. 6, 1 ff. wird die Taufe als etwas an dem Menschen objektiv Vollzogenes dargestellt, ohne daß die subjektive Seite herausgearbeitet wird. Der Christ ist in der Taufe — im Auftrage und nach dem Willen Gottes — in Christi Tod hineingegeben worden, so daß in den Augen und nach dem Urteil Gottes der alte Mensch mit Christus gekreuzigt und der Sündenleib zunichte geworden ist. Die Christen sind in der Taufe mit Christus ins Grab gelegt worden. Soviel an diesen Worten ausgelegt und gedeutet worden ist, um sie psychologisch verständlich zu machen, kann man sie doch von der psychologischen Seite her nicht ausschöpfen. Denn sie sprechen nun einmal von objektiven Vorgängen, von Wirkungen, die an den Christen vollzogen worden sind. Freilich ist das nur geschehen im Zusammenhang mit Christi Kreuzestod, in den der Mensch mit eingestaltet worden ist. Das „mit Christus" tritt sehr charakteristisch in diesen Aussagen auf. Und das Beherrschende dabei ist die göttliche Heilsabsicht (ἵνα V. 4). Daher darf als der Handelnde, der diese Wirkungen hervorruft, nur Gott betrachtet werden. Erst vom 6. Verse an kommt mit den Wendungen „indem wir erkennen" V. 6, „wir

glauben" (V. 8), „da wir wissen" (V. 9) usw. die subjektiv-menschliche Seite an dem geschilderten Vorgang in Sicht. Es wird die Taufe als objektives, am Menschen vollzogenes Geschehnis betrachtet, zu dem die rechte Stellung zu gewinnen und aus dem die rechten Folgerungen zu ziehen Aufgabe des Menschen ist.

Diese Seite des paulinischen Gottesglaubens muß noch etwas weiter herausgearbeitet werden. Kol. 2, 11 ff., in der Parallele zu Röm. 6, wird die Taufe noch stärker als ein Handeln Gottes am Menschen geschildert. In lauter Passiven wird die Aussage gegeben. Die Christen sind beschnitten worden mit der Beschneidung Christi, sie sind mit ihm in der Taufe begraben worden, sie sind mit ihm auferweckt und mit ihm lebendig gemacht worden. Also das christliche Heilswerk erscheint an ihnen schon vollendet, was nur durch Gott geschehen sein kann. Erst im Laufe des zwölften Verses tritt die Vermittlung des menschlichen Glaubens in Sicht.

Eph. 1, 3 preist Paulus den Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, daß er uns mit jeglichem geistlichen Segen im Himmel in Christus gesegnet *hat*. Nach Eph. 2, 5 ff. hat Gott die Christen mit Christus zusammen wieder lebendig gemacht. Sind sie doch durch die Gnade bereits gerettet. Ja, er hat die Christen mit auferweckt und in Christus Jesus mit in den Himmel versetzt. Das alles kommt von Gott, ist Gottes Gabe, der Christ ist Gottes Geschöpf. Sogar die guten Werke, die wir tun sollten, hat Gott vorher bereitet. In diesem ganzen Zusammenhang wird nur einmal vom menschlichen Glauben gesprochen. Der ganze Nachdruck im Vollzug des christlichen Heils liegt auf seiten Gottes. Sind doch von Gott her die Christen in Christus Jesus, welcher für uns Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung geworden ist (1. Kor. 1, 30). *Deshalb* kann der Christ mit Furcht und Zittern für seine Errettung arbeiten, weil Gott in ihm nach seinem Wohlgefallen das Wollen und das Vollbringen wirkt. Schaut der Apostel auf Gott hin, so sind alle Stadien des menschlichen Heils bereits vollzogen und abgeschlossen, Vorhererkenntnis, Vorherbestimmung, Berufung, Gerechtmachung, himmlische Verherrlichung (Röm. 8, 29 f.). Es sind lauter Aoriste, die der Apostel gebraucht. Daher der Jubelruf des Apostels am Ende des Kapitels, daß den Christen

nichts mehr von der Liebe Gottes in Christus Jesus scheiden kann. Ihm steht der Ratschluß Gottes fest, daß er zwar alle unter den Ungehorsam verschlossen hatte, aber doch nur zu dem Zweck, damit er dann auch seine Barmherzigkeit an allen reich mache. Wie von ihm alle Dinge sind und durch ihn, so ist auch er das Ziel aller Dinge (Röm. 11, 32. 36).

Röm. 4, 17 ff. bringt der Apostel zum Ausdruck, daß der menschliche Glaube es ist, der sich zu solcher Gotteserkenntnis aufschwingt. Eben dies ist das Wesen wahren Glaubens, daß der Mensch vollständig von sich absieht und auf das göttliche Wort hin die göttliche Zusage bereits als vollzogen und vollendet betrachtet. Das war das Große des Glaubens des Abraham. Abraham hat Gottes Verheißung geglaubt: „Ich habe dich zum Vater vieler Völker gesetzt" (Gen. 17, 5). Er hat dem Gott geglaubt, der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende ruft, daß es sei, er hat geglaubt auf Hoffnung hin, entgegen aller Hoffnung. Er war also stark geworden in der Kraft des Glaubens und gab Gott die Ehre, überzeugt, daß er imstande ist, zu tun, was er verheißen hat. Damit hat er aber vor Gott die volle Rechtbeschaffenheit besessen und ist in den Besitz aller Heilsgüter gelangt. Diesen gleichen Glauben fordert der Apostel vom Christen. Schwingt sich der Christ zu ihm auf, so ist er auch bereits im Besitz aller Heilsgüter, welche Gott den Menschen in Christus zugedacht hat.

Es steht also so beim Apostel: Mag er dabei vom menschlichen Glauben ausdrücklich sprechen oder nicht, es begegnet bei ihm eine Betrachtungsweise, wonach der Christ das Ziel der ihm von Gott gesetzten Bestimmung bereits erreicht hat, der Mensch also der vollen Gemeinschaft mit Gott, mit Christus und dem Heiligen Geist bereits teilhaftig ist. Die überwiegende Anschauung beim Apostel ist freilich die, daß das Neue im Christen zwar gesetzt ist und in seinem Leben sich auswirken muß, daß das aber Anfänge sind, die der Vollendung erst entgegenreifen.

8. Die Vorstellungen des In-Christus-Seins und ähnliche. Von hier aus fällt nun einiges Licht auf die Vorstellung des In-Christus-Seins. Man muß aber von vornherein den Blick erweitern und die paulinischen Vorstellungen „in Gott",

„in Christus", „im Geiste" einheitlich betrachten. Nicht minder gehören in diesen Zusammenhang auch die Vorstellungen des „mit Christus" oder „durch Christus", „Christus anziehen" und die des Inhaltes oder der Güter des Reiches Gottes, die die christliche Predigt vermitteln will.

Nicht erst bei Johannes, sondern auch bei Paulus begegnet mehrfach der Gedanke der Einwohnung Gottes im Menschen. Das normale Verhältnis des Menschen zu Gott wird damit hergestellt, daß Gott im Menschen Wohnung nimmt. Das Bild der christlichen Gemeinde oder des Einzelnen als Tempel Gottes wird von Paulus öfters angewendet. 2. Kor. 6, 16 begründet er den Hinweis darauf, daß die Christen Tempel des lebendigen Gottes sind, mit der alttestamentlichen Weissagung Lev. 26, 12; Ezech. 37, 27, wonach Gott in ihnen wohnen und wandeln will. Auch die Aussage, daß die Ungläubigen durch prophetische Enthüllung der verborgenen Tiefen des menschlichen Herzens erkennen werden, daß Gott in Wahrheit in den Christen ist, 1. Kor. 14, 25, ist gebildet in Anlehnung an Jes. 45, 14 „in dir ist Gott". Auch 1. Kor. 3, 16. 17 heißt die christliche Gemeinde Tempel Gottes. Das wird hier wie 1. Kor. 6, 19 dahin erläutert, daß der Geist Gottes in ihnen wohnt. Und Eph. 2, 21 f., wo abermals die gleiche Beziehung begegnet, wird die Gemeinde „heiliger Tempel in Christus" genannt, in welchen die einzelnen Gläubigen mit eingebaut werden zu einem Hause Gottes im Geist. Die Vorstellung von der Einwohnung Gottes in den Gläubigen ist somit eine volle Parallele zu der der Einwohnung Christi oder des Geistes. Röm. 8, 9—11 sind Geist Gottes und Geist Christi gleichfalls Parallelbegriffe, und ebenda und auch sonst nennt Paulus diesen Geist einfach „Geist". Die Christen sind Röm. 8, 9 zufolge „im Geist", insofern der Geist Gottes in ihnen wohnt und sie den Geist Christi haben. Diesen eben geschilderten Zustand faßt er zusammen in den Worten: „wenn Christus in euch ist," V. 10. Damit haben wir also eine authentische Interpretation des Apostels, in welcher inneren Beziehung für ihn seine Gottes-, Christus- und Geistlehre steht. „In Christus" ist derjenige Mensch, in welchem Gott seine Wohnung genommen hat dadurch, daß der Geist Christi ihn beseelt, und dieser Mensch ist damit zugleich „im Geist".

Von Gott sagt Eph. 4, 6 aus nicht nur, daß er über allen und durch alle hindurch ist, sondern auch, daß er „in allen" ist. Sachlich das Gleiche liegt vor 1. Kor. 8, 6 und Röm. 11, 36, wo Gott Welturſache und Weltziel ist, oder Apg. 17, 28: „in ihm leben, weben und sind wir". Der Mensch hat die religiöse Aufgabe, sich ganz in der Lebenssphäre Gottes zu bewegen. Sind doch die Menschen Gottes Geschöpfe, die die Aufgabe haben, Gott zu suchen, der nicht fern von einem jeden unter ihnen ist.

In Betracht kommt weiterhin, wie sich der Apostel die Wirkung des Geistes im Menschen denkt. Gal. 5, 16 ff. entwickelt er die Vorstellung, daß zwei objektive Mächte um die Herrschaft im Innern des Menschen ringen. Auf der einen Seite strebt der Geist, auf der andern das Fleisch, den Menschen sich zum willenlosen Sklaven zu machen. Das Ich des Menschen scheint dann nichts mehr zu sagen zu haben, sondern es muß tun, was die gebietende Herrschermacht von ihm fordert. Damit ist jedoch die Meinung des Apostels doch nicht richtig getroffen. Denn gerade in der Entwicklung des Dienstes des Geistes appelliert er sehr nachdrücklich an das Ich des Menschen. Allenfalls könnte man, was er V. 22 f. von der Frucht des Geistes aussagt, als Wirkung des Geistes im Menschen betrachten, an der der Wille des Menschen nur als Knecht des Geistes beteiligt wäre. Allein V. 24 erinnert daran, daß die Christusangehörigen das Fleisch mit seinen Affekten und Begierden gekreuzigt haben. Also das Ich des Christen hat in der Hingabe des eigenen Lebens in den Tod mit Christus der Herrschermacht des Fleisches gegenüber die Selbständigkeit wiedererlangt und kann sich nun frei entscheiden, dem Zuge des Geistes zu folgen. Freilich kann das Ich das, weil es in der Tötung des Fleisches zugleich in den Besitz des Geistes gelangt ist. Aber nun prägt der Apostel das Wort: „Wenn wir im Geiste leben, laßt uns im Geiste auch wandeln" (V. 25). So ist es doch das Ich des Menschen, welches handelt. Ist der Mensch „im Geiste", so ist sein Ich nicht dem Willen des Geistes willenlos anheimgegeben, sondern er als Person handelt in der Kraft des Geistes.

Auch Röm. 8, 13 zufolge ist es die Bestimmung des Christen, in der Kraft des Geistes die Betätigung des Leibes zu töten. Die

Gotteskindschaft des Menschen wird daran erkannt, daß der Mensch sich vom Geiste Gottes wirklich treiben läßt. Der Christ ruft, nicht der Geist in ihm, wohl aber ruft der Christ „in dem Geiste", d. h. unter dem Antriebe des Geistes: „Abba, Vater," doch vgl. Gal. 4, 6. Der Geist selbst, d. h. der Gottesgeist selbst, der im Menschenherzen Wohnung genommen hat, legt mit unserem eigenen Geiste Mitzeugnis ab, daß wir Gottes Kinder sind. Es ist die Vorstellung, daß der Gottesgeist sich mit dem menschlichen Geiste nicht zwar zu einer vollen Einheit verbindet, aber einen inneren Vorgang, der zur Äußerung drängt, seinerseits bestätigt und den Menschen in seinen nach Gott strebenden Äußerungen unterstützt. Nicht minder tritt nach V. 26 der im Menschen wirkende Gottesgeist zur Unterstützung gottwohlgefälliger Regungen ein und spricht und handelt in uns, so daß Gott dieses Handeln seines Geistes im menschlichen Ich mit Wohlgefallen erkennt. Auch hier erscheint das Ich des Gläubigen nicht ausgelöscht, es ist in dem Gottesgeiste nicht einfach aufgegangen, sondern der im Menschen wirkende Gottesgeist tritt im Angesichte Gottes für „die Heiligen" bei Gott ein.

Eine in unseren Gedankenkreis gehörende Äußerung liegt auch vor Röm. 14, 17: „Nicht ist das Reich Gottes Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heiligen Geist." Der Sinn ist, wo die Kräfte des Reiches Gottes wirksam sind, da kommt es nicht auf Essen oder Trinken an, sondern die im Reiche Gottes geforderten Betätigungen sind Gerechtigkeit, Friede und Freude. Aber diese können nur erfolgen „im Heiligen Geiste", wo der Heilige Geist die treibende Kraft des menschlichen Tuns geworden ist. Aber damit hat der Apostel den ganzen ihn erfüllenden Gedanken noch nicht zum Ausdruck gebracht. Er fährt fort: „Denn wer darin Christus dient, ist wohlgefällig vor Gott und bewährt unter den Menschen." In dem geforderten Verhalten dient der Christ dem Christus. Hier kann man nicht mit der Auslegung kommen, daß der himmlische Christus, der Herr, der der Geist ist, oder aber irgendeine pantheistische Stimmung dem Apostel vorschwebe, sondern vor Augen steht ihm die Lebens- und Berufsführung des irdischen Christus. Dessen Übung der Gerechtigkeit, des Friedens und der Freude geschah „im Heiligen Geiste". Da war „Reich

Gottes", wo er so handelte. Darin war er Gott wohlgefällig. Sein Verhalten müssen die Christen nachahmen. Das ist vor Gott und den Menschen der rechte ethische Wandel. „Reich Gottes" ist auch für Paulus der Zustand der Dinge, wo ethische Vollkommenheit herrscht. Kein Unreiner kann es erben. Daher sagt er den Korinthern nach dem Hinweis darauf, daß auch sie einst in die Kategorie der Ungerechten gehört haben: „Ihr habt euch abgewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerecht geworden in dem Namen des Herrn Jesus Christus und in dem Geiste unseres Gottes" (1. Kor. 6, 11). Im Bereich des Namens des Herrn Jesus Christus und im Bereich des Geistes Gottes ist Heiligkeit und Gerechtigkeit. Der Name Christi umfaßt aber mit, was der irdische Jesus als Gottes Willen vor die Menschen hingestellt hat, und in der Aneignung seines Willens treten die Christen in den Bereich des Geistes Gottes. Damit aber sind sie zugleich auch Anwärter des Reiches Gottes.

Es kann nunmehr zusammengefaßt werden. Die Vorstellungen von der Einwohnung Gottes oder auch Christi im Christen und vom Sein in Christus oder im Geiste haben den gleichen Inhalt. Christusgemeinschaft ist Gottesgemeinschaft. Das Leben im Geiste und das Getriebenwerden vom Geiste ist Leben in Gott und in Christus. Auch „Christus anziehen" bedeutet nichts anderes als Christi Leben und Willen in das eigene Leben und den eigenen Willen aufnehmen. „Mit Christus" Dinge im eigenen Leben erleben oder „durch Christus" etwas tun, heißt, sich so mit Christus verbinden, daß, was im — irdischen — Leben Christi geschehen ist, nun auch in dem irdischen Leben des Christus Angehörigen Wirklichkeit wird, der Gläubige aber damit auch in Zusammenhang mit dem gegenwärtigen himmlischen Christus tritt. Hat doch Paulus Phil. 1, 21 sogar das Wort geprägt: „Mir ist das Leben Christus". Das ist neben Gal. 2, 20 die stärkste Ausprägung seines Gemeinschaftsbewußtseins mit Christus. Aber dieser Christus von Phil. 1, 21 ist auch der ganze Christus, nicht nur der himmlische Herr.

Für Paulus ist es etwas Selbstverständliches, was er daher auch nirgends in seinen Briefen psychologisch begründet, daß jeder Gläubige sofort mit dem Gläubigwerden in ein solches persönliches Verhältnis zu Christus tritt. Denn das Glaubensverhältnis ist als

Verhältnis zum „hiſtoriſchen Chriſtus“, wie wir ſagen können, gedacht und verſchwimmt jedenfalls für Paulus ſelbſt nicht in pantheiſtiſchen Vorſtellungen. Sagt er Kol. 3, 3: „unſer Leben iſt verborgen mit Chriſtus in Gott,“ eine Ausſage, welche auch oftmals myſtiſch gedeutet worden iſt, ſo ſchickt er voraus, daß die Chriſten ja geſtorben ſind und daß ſie ja mit Chriſtus auferweckt worden ſind. Daher kann ſich ihr Denken und Streben nur auf die obere Welt richten, wo Chriſtus zur Rechten Gottes thront. Gott, der perſönliche Gott, und Chriſtus, der ganze durch die Erdenwelt und den Tod hindurchgegangene Chriſtus ſteht nicht nur vor ſeinem geiſtigen Auge, ſondern Paulus weiß ſich in innerſter Lebensverbindung mit dieſem ganzen Chriſtus und damit auch mit Gott. Er ſchildert aber Kol. 3, 1 ff. nicht ein individuelles Erlebnis, ſondern ſetzt es als ſelbſtverſtändlich voraus, daß alle Chriſten die gleiche Glaubenserfahrung machen.

Dieſes Erleben alſo iſt es, welches man heute ziemlich allgemein als „Myſtik“ bezeichnet. Man kann es ja tun, denn es hat tatſächlich Verwandtſchaft mit der Myſtik der Völker und der Zeiten. Aber man darf den Unterſchied nicht verkennen. In den orientaliſch-helleniſtiſchen Religionen, in deren Zuſammenhang das Chriſtentum eingetreten iſt, ſoll die Himmelswanderung, die Schau Gottes oder die Wiedergeburt den Menſchen, und zwar den Einzelnen, zur Gottheit emporheben und zum Gott machen, im Chriſtentum dagegen handelt es ſich um die Aufeinanderfolge zweier grundſätzlich verſchiedener Äone. Mit Chriſtus ſind die Kräfte der himmliſchen Welt entbunden, in deren Genuß der Gläubige durch ſeine Glaubensverbindung mit Chriſtus eintritt. Der Gedanke iſt alſo bei Paulus ein eſchatologiſcher. Dadurch wird das Erleben beſtimmt. Daher iſt „Myſtik“ jedenfalls nicht der eigentümliche, gerade hier zu wählende Ausdruck.

Paulus bewegt ſich mit ſolchen Vorſtellungen in einer Welt, zu welcher der natürliche Menſch keinen Zugang hat. Er empfindet ſein Erleben ſelbſt als ein Geheimnis, als etwas Verborgenes, als etwas, was nur der Glaube zu ergreifen vermag. Der Geiſt, Gottes oder Chriſti Geiſt, hat von ihm Beſitz ergriffen und eröffnet ihm ein Leben, das ihm ſelbſt wunderbar iſt. Es iſt allerperſönlichſtes

Erleben und ist fest und sicher durch den geschichtlichen, den einst irdischen und nun himmlischen Christus vermittelt. Ohne diesen wäre es nicht denkbar. Christus ist der Geist, der den Apostel erfüllt, aber als der geschichtliche oder wenn man will übergeschichtliche Christus, weil er der gegenwärtige ist. In Christus sein heißt für den Apostel das Leben führen in vollkommener Gemeinschaft mit dem lebendigen Christus. Aus diesem Grunde hat die Formel „in Christus" auch einen so reichen und nach den verschiedensten Seiten reichenden Inhalt. Das ganze Leben des Christen in allen seinen mannigfachen Aufgaben tritt unter die beherrschende Macht dessen, was im irdischen Leben Christi und im Sein des gegenwärtigen himmlischen Christus Wirklichkeit ist.[1])

Hierdurch ist aber zugleich der Grund aufgedeckt, warum die beiden andern Formeln „im Geist" und noch mehr die Vorstellung „in Gott" in der paulinischen Gedankenwelt zurücktreten. In Christus hat der Apostel Gott, und das „im Geiste" ist bei ihm immer in irgendeiner Weise auf die Vorstellung „in Christus" zurückzuführen.

Man darf die Vermutung aussprechen, daß Paulus an vorhandene Formeln angeknüpft und sie erweitert und mit neuem Inhalt angefüllt hat. Die Vorstellungen „im Geiste" und „in Gott" kannte auch die vorchristliche Religiosität. Aber daß das Christenleben ein Leben „in Christus" ist, ist eine wahrscheinlich von Paulus geschaffene Anschauung. In sie hat er die ganze Tiefe seines Glaubenslebens hineingelegt.

[1]) Damit ist aber gegeben, daß ich Wißmanns Anschauung S. 97 ff. nur ablehnen kann, wonach für Paulus die höchste Stufe der Christusgemeinschaft erst dort liegen soll, wo der erhöhte Herr im Kult als der gegenwärtige, alle spürbar durchströmende Geist erlebt werde. „Aus den Schauern mystischen Ergriffenseins erwächst jene mystische Verbundenheit mit Christus, die das persönliche Leben jedes Einzelnen und das der christlichen Gemeinde in ihrer Gesamtheit tief und dauernd in die allzeit gegenwärtige Lebensmacht des pneumatischen Christus hineintaucht" (S. 98). In der Schilderung der paulinischen Glaubensinnigkeit, die ich zu geben versucht habe, hat sich an keiner Stelle Veranlassung gezeigt, auf kultisches Erleben des Apostels hinzuweisen, welches Wirkungen wie die von Wißmann angegebenen hervorgerufen hätte. Es war immer eine Verbindung von Person zu Person. Auch sind nicht Schauer mystischen Ergriffenseins die Ursache der Verbundenheit des Apostels mit Christus, sondern die durch Christus erfahrene Neuschöpfung.

Die Vorstellung von der Gemeinschaft mit dem persönlichen Christus verschwimmt dem Apostel nicht einmal da, wo er von einem Durchflutetwerden des menschlichen Lebens oder der Menschheit von Christus oder vom Geiste spricht. Werden die Christen „mit einem Geiste getränkt" oder „in einem Geiste zu einem Leib getauft" (1. Kor. 12, 13), so ist dieser Leib dem Apostel eben „Christus". Der ganze Organismus der Kirche soll erfüllt werden mit dem, was Christus seinem Wesen nach ist, und zwar soll die Dienstleistung jedes einzelnen Gliedes dieses Organismus nach dem spezifischen Charisma des Einzelnen durch den Willen Christi bestimmt werden. Die gleiche Vorstellung herrscht, wenn Christus als das regierende Haupt gedacht wird, oder wenn die Einzelnen als Steine in den geistlichen Bau Gottes im Geiste eingegliedert werden (Eph. 2, 20 f.). Denn Christus ist der Eckstein, der den ganzen Bau trägt. Jedem einzelnen wie der ganzen Menschheit ist von Gott das Ziel gesetzt worden, daß sie zur Fülle dessen heranwachsen, was der ganze Christus, der irdische und der himmlische, seinem Wesen nach ist (Eph. 4, 12 ff.). Es ist die Aufgabe der von Christus selbst geordneten Apostel, Propheten und der anderen Diener des Evangeliums, die Menschheit diesem Ziele zuzuführen (Eph. 4, 12). Stellt die christliche Verkündigung der Menschheit vor Augen den einen Herrn, den einen Glauben, die eine Taufe, so bezweckt sie damit, durch Christus zu Gott zu führen, der über allen und durch alle und in allen ist (Eph. 4, 5 f.). Es ist immer und überall die gleiche Anschauung, welche uns entgegentritt. Die christliche Predigt ist Predigt von Gott, der in der geschichtlichen Person Christi der Menschheit seinen Heilswillen kundtut und seine Heilsgaben spendet. Diesem Christus muß die Menschheit voll und ganz unterworfen werden. Dann ist das Ziel des Einzelnen wie der ganzen Menschheit erreicht.

Das ist heilsgeschichtliche und nicht mystische Predigt.

Es ist nicht richtig beobachtet, wenn W. Weber[1]) urteilt, „Christus" sei dem Apostel zwar ein inhaltlich ganz bestimmtes religiöses Objekt, aber die Tradition über den historischen Jesus

[1]) S. 57 ff.

brauche Paulus dabei nicht zu befragen, weil er die jüdische Überlieferung über den Messias kannte und nach der Tradition, von der er doch erfuhr, überzeugt sein durfte, daß ein Geist, ein Evangelium, ein Christus alle Christusgläubigen verbinde. Aus seinem Jesus-Messias schöpfe er seine Offenbarung. Seine Offenbarung schöpft der Apostel vielmehr aus der als Einheit erlebten und verstandenen Christusperson, dem wirklichen, geschichtlichen und übergeschichtlichen, dem zugleich irdischen und himmlischen Christus. Der Christ wird auch nicht, wie Weber ausführt, „eins mit Christi psychologischem Geiste", nicht geht „Christi eigenes Seelenleben und inneres Wesen in den Menschen ein und verschmilzt mit dessen Person", sondern das eigene Personleben des Christen bleibt bestehen, wird aber geläutert durch das in den eigenen Willen und das eigene Leben aufgenommene Leben Christi, und so wächst der Christ in die Einheit mit Christus hinein. Ebensowenig wie wir fanden, daß eine volle Verschmelzung des Geistes Gottes mit dem Geiste des Menschen von Paulus gelehrt werde, ebensowenig denkt er, daß die Christusperson an die Stelle der Person des Gläubigen tritt. Der Apostel versteht es, den Imperativ auf das stärkste zu handhaben, wenn er von der Gottes- oder Christusgemeinschaft oder der Einwohnung des Geistes im Christen redet. Man braucht nur an Stellen wie 1. Kor. 6, 15—20; Kol. 3, 1—4; Gal. 5, 25; Röm. 8, 4 ff. zu erinnern. Gott verleiht es den Christen nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit, an göttlicher Kraft stark zu werden durch seinen Geist am inwendigen Menschen. Das geschieht aber dadurch, daß Christus durch den Glauben in den Herzen wohnt, Eph. 3, 16 f. So wird erreicht, daß der Christ alles, was er tut in Wort und Werk, im Namen des Herrn Jesus tut, Kol. 3, 7; 1. Kor. 10, 31. Und so wird auch die Liebe die vollkommenste Lebensäußerung des Christen. Also durch die Einwohnung Christi erstarkt der innere Mensch, wird aber nicht mit Christi Person verschmolzen.

9. Der Zusammenhang mit Jesu Evangelium. Mit aller Anerkennung, daß wir uns hier nicht auf sicherem Boden bewegen, muß nun aber doch ausgesprochen werden, daß noch ein

stärkerer Zusammenhang dieser paulinischen Gedanken mit dem Evangelium Jesu selbst zu bestehen scheint. Ich bin überzeugt, im ganzen Bereich der geführten Untersuchung den Nachweis erbracht zu haben, daß Jesu Verkündigung in allen entscheidenden Dingen dem Apostel Paulus wohlbekannt gewesen ist. Nun haben wir aber in der evangelischen Verkündigung Worte Jesu, denen zufolge er auch selbst von einer Verbindung seiner Person mit den an ihn Gläubigen gesprochen hat. Die Synopse enthält nur ein einziges solches Wort, Matth. 11, 28: „Kommt her zu mir . . . ich will euch erquicken." Dem Zusammenhang zufolge ist das eine Offenbarung des Vaters durch den Sohn an diejenigen, die der Sohn in sein Gemeinschaftsverhältnis mit dem Vater hineinzieht, da ja vom Vater dem Sohne alles übergeben worden ist. Die Erkenntnis des Sohnes ist die gläubige Aufnahme und innere Aneignung des Wesens des Sohnes. Aus dem vollen Gemeinschaftsverhältnis des Sohnes mit dem Vater heraus fließt der Anspruch des Sohnes, daß alle Menschen zu ihm kommen müssen, wenn sie „Erquickung" finden wollen. „Erquicken" ist hier alttestamentliches Zitat, welches im Munde Jesu einen reicheren Sinn hat, den der Christus- und Gottesgemeinschaft. Das „Erquicken" ist Fortführung und Ausgestaltung der „Offenbarung" des Sohnes an die Gläubigen. Hier scheint mir also, wenn man den Kern des Gedankens bloßlegt, das Gleiche ausgesprochen zu sein, was Paulus mit dem Wohnungnehmen Gottes oder Christi im Gläubigen und mit der Vorstellung des „wir in Christus" und „Christus in uns" meint.

Man kann Matth. 11, 28 nicht im vollen Umfang verstehen, wenn man den Zusammenhang mit V. 25—27 außer acht läßt. V. 27 hat „johanneischen" Klang. Es wird aber zu urteilen sein, daß Jesus solche Worte wirklich ausgesprochen hat, daß sie aber nur im Johannesevangelium breitere Ausführung gefunden haben, nicht jedoch in der Synopse. Dahin gehört der Gedanke des Gleichnisses vom Weinstock und den Reben, Joh. 15, 1 ff. Die Jünger müssen „in Jesus" bleiben, und er in ihnen. Ohne ihn können sie nichts tun. Ferner das „ich in meinem Vater, und ihr in mir und ich in euch". Oder „ich komme zu euch", „ich lebe und ihr sollt auch leben", der Vater und ich, „wir werden kommen und Wohnung

machen" bei dem, der Jesu Wort hält, Joh. 14, 18 ff. Oder auch die Vorstellung, daß Jesus das Brot des Lebens ist.

Man darf wohl die Vermutung aussprechen, daß diese Gedanken eigenste Anschauung Jesu selbst gewesen sind, und daß Paulus und Johannes sie jeder in individueller Weise aus- und weitergeführt haben. Dasjenige, was man paulinische und johanneische Mystik genannt hat, geht in seiner Grundlage auf Jesus selbst zurück.

10. Taufe und Abendmahl. Liegt doch in den beiden christlichen Sakramenten eine noch weitere Ausgestaltung dieser religiösen Anschauungen vor. In den Sakramenten will Jesus wirklich in den Menschen eingehen, nicht nur im Abendmahl, sondern auch in der Taufe. Gibt Jesus im Abendmahl Brot und Wein als Träger seines in den Tod dahingegebenen Leibes und Blutes zu genießen, so soll der Gläubige auf eine geheimnisvolle Weise ihn selbst genießen. Er will selbst und leibhaftig in den Gläubigen eingehen. Nicht darauf kommt es an, ob wir dies Handeln Christi an den Gläubigen im Abendmahl in seiner vollen Wirkung auf den Menschen schon jetzt verstehen, sondern daß wir Jesu Wort und Zusage trauen und die Gabe des Abendmahls als seine Gabe genießen, die enthält, was Jesus in sie hineingelegt hat. Leib und Blut Christi, d. h. seine Person, wird im Abendmahl seiner Verheißung gemäß vom Christen angeeignet. Auch die Taufe ist Sakrament. Sie bedeutet ein Sterben und Auferstehen mit Christus, wiederum auf Grund des Segens, den Jesus in den Vollzug der Taufe gelegt hat. Das natürliche Leben wird in den Tod gegeben, und das Auferstehungsleben Christi, d. h. der Heilige Geist, geht in den Getauften ein und nimmt Wohnung in ihm. Das sind Vorstellungen, welche wir im Vorangehenden in des Apostels theologischen Anschauungen in reichem Maße nachgewiesen haben. Aber im Sakrament der Taufe wird für diese christliche Verkündigung auch eine ausdrückliche Versiegelung gegeben. Damit tritt die Taufe an die Seite des Abendmahls. Der auferstandene Christus hat auch die Taufe geordnet als äußeres Zeichen, daß er in der Kraft des Geistes persönlich in den ihm in der Taufe Zugeeigneten eingehen will.

11. Einwohnung Christi oder des Geistes im Gläubigen und Auferstehungsleib. So schwer diese Gedanken

für den modernen Menschen vollziehbar sind, sind sie doch feste Bestandteile des Evangeliums Jesu selbst. Sie verlieren aber einen guten Teil ihrer Schwerverständlichkeit, wenn wir sie, wie es ja wohl notwendig ist, in Verbindung mit der Lehre vom Auferstehungsleib des Christen setzen.

Es ist christlicher Glaube, daß Christus der Erstling der von den Toten Auferstandenen ist. Mit Christi Auferstehung tritt die zukünftige, himmlische Welt in den Gesichtskreis des gegenwärtigen irdischen Daseins. Das war ja der Inhalt der gesamten urchristlichen Verkündigung, daß der zukünftige Äon von Christus gebracht worden sei. Und zwar ist es der Auferstehungsleib Christi, in welchem die zukünftige Welt schon jetzt in die irdische Erfahrung eingetreten ist. Ferner ist es christlicher Glaube, daß der Auferstehungsleib der Christen dem Auferstehungsleib Christi nach- und gleichgestaltet wird. Der Auferstehungsleib Christi wird vom Urchristentum als pneumatischer vorgestellt, das Pneuma selbst aber zwar überwiegend als Kraft, als göttliche Kraft, aber zugleich doch auch als hyperphysische Stofflichkeit. Daß wir uns davon nicht eine volle begriffliche Vorstellung machen können, ändert an der Sache selbst nichts. Ebensowenig kann gegen diese Vorstellung das Argument erhoben werden, daß das ganze damalige Altertum eine verwandte Pneumavorstellung besessen hat. Ist es doch fraglich, ob moderne Rationalisierung oder Spiritualisierung transzendenten Dingen gegenüber im Rechte ist. Der christliche Glaube stellt sich auf den Boden des Zeugnisses der ältesten Christenheit, daß Christus als der Auferstandene sich real, in seinem pneumatischen Auferstehungsleib, den Jüngern offenbart hat.

Ist nun aber der Geist das Wesen und die Kraft des auferstandenen Christus, so ist es nicht anders zu erwarten, als daß der von Christus den Seinigen verliehene Geist auch in den Jüngern, und zwar schon in diesem Leben, den Beginn des Auferstehungslebens und auch des Auferstehungsleibes setzt. So scheinen es in der Tat insbesondere Paulus und Johannes geglaubt zu haben.

Für Paulus geht man, um dies zu erweisen, am besten von Röm. 8, 9 ff. aus, wo er von der Einwohnung des Geistes Gottes oder Christi im Gläubigen handelt. Hier spricht der Apostel aus:

wo diese Einwohnung statthat, da ist der Leib zwar tot um der Sünde willen, d. h. weil er von der Sünde beherrscht ist, der Geist aber ist Leben um der Gerechtigkeit willen, d. h. der den Christen beherrschende göttliche Geist, dessen Lebensäußerungen nichts anderes sein können als Äußerungen der Gerechtigkeit, hat Leben im Vollsinne in sich, also göttliches Leben. Danach ist die Meinung des Apostels die, der geistbegabte Christ ist schon im irdischen Leben Träger des vollen göttlichen Lebens. Daraus zieht nun aber der Apostel für die Auferstehung der Christen eine Folgerung. Wenn der Geist dessen, der den irdischen Jesus von den Toten auferweckt hat, schon jetzt im irdischen Leben in den Christen wohnt, so wird eben derselbe Gott, der von den Toten Christus Jesus auferweckt hat, um des schon gegenwärtigen Geistbesitzes der Christen willen[1]) auch ihre sterblichen Leiber wieder lebendig machen. Der Gedanke ist: die Auferweckung des irdischen Jesus durch Gott ist auf Grund seines Geistbesitzes erfolgt. War doch der göttliche Geist das Lebensprinzip des irdischen Jesus. Sind nun aber auch die Christen Inhaber und Träger des Geistes Gottes geworden, so wird Gott an ihnen dasselbe vollziehen wie an Christus Jesus. Dann wird auch bei ihnen an die Stelle des irdischen Leibes der Geistesleib treten. Der gegenwärtige Geistbesitz ist der Garant der zukünftigen Auferstehung, im Geistbesitz aber liegen bereits die Grundlagen des Auferstehungsleibes auch des Christen.

Mit geringerer Deutlichkeit, aber doch auch erkennbar, liegt der gleiche Gedanke vor 2. Kor. 3, 18; 4, 10 ff. und Kol. 3, 3 f. In der erstgenannten Stelle spricht der Apostel aus, daß die Christen alle die Lichtherrlichkeit ihres himmlischen Herrn, der der Geist ist, in

---

[1]) Nach der richtigen Lesart *διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν* mit BDEFGKLP*, Italahandschriften, einer syrischen Überlieferung, Irenäus, Origenes und anderen griechischen und lateinischen Vätern. Denn die Lesart *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν* dächte den Heiligen Geist als die die Lebendigmachung vermittelnde Person. Nach der gesamten paulinischen Anschauung ist aber Gott, niemand als Gott der die Lebendigmachung und Auferweckung Vollziehende. In einer Baraitha, die im 2. Jahrh. n. Chr. tradiert wird von Chazid R. Pinchas ben Jair, lautet der Schluß: „Der Besitz des Heiligen Geistes führt zur Auferstehung der Toten.“ Weiteres bei Klein, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 1906, S. 40 f.

diesem Leben nur im Spiegel, also unvollkommen schauen. Aber die Decke ist doch von ihrem Angesichte weggenommen worden, so daß Christi Lichtherrlichkeit immer von neuem auf dasselbe überstrahlt. Durch diesen von Christus auf sie fallenden himmlischen Lichtglanz werden sie nun aber bereits in diesem Leben umgestaltet zu seinem Ebenbild, wie das nicht anders sein kann, da diese Wirkungen von dem Herrn herkommen, welcher der Geist ist. Das ist doch wohl dahin zu verstehen, daß in verborgener Weise der Auferstehungsleib im Christen durch den auf ihn überströmenden Geist Christi nach dem Bilde Christi gestaltet wird. Nach 2. Kor. 4, 10 ff. trägt der Apostel die Tötung Jesu allezeit an seinem Leibe herum, damit auch das Leben Jesu an seinem Leibe offenbar werde. Dies Leben Jesu ist zu denken als das Auferstehungsleben. Dies soll aber nach V. 11 gerade an des Apostels „sterblichem Fleische" offenbar werden, d. h. aus seinem irdischen Leben soll etwas von dem himmlischen Leben Jesu herausleuchten. Und so macht der Tod seine Macht an dem Apostel wirksam, das göttliche Leben Christi aber, welches aus dem Leben des Paulus hervorstrahlt, findet Eingang in die Gläubigen. Kol. 3, 3 ff. lautet die Aussage dahin, die Christen sind dem irdischen Leben abgestorben und führen nunmehr ein verborgenes Leben mit Christus in Gott. Also das himmlische Leben hat bereits von ihnen Besitz ergriffen. Freilich tritt es im irdischen Dasein noch nicht in die äußere Erscheinung, sondern es ist ein verborgenes, es ist ein Geheimnis vor der Welt. Erst bei der Parusie Christi werden die Christen mit ihm in Lichtherrlichkeit, in himmlischen Leibern offenbar werden.

Ich komme also zu dem gleichen Ergebnis wie K. Heim in dem Artikel: Zeit und Ewigkeit die Hauptfrage der heutigen Eschatologie,[1]) in dem er sich mit P. Althaus, Die letzten Dinge, mit K. Barths Römerbrief, R. Bultmanns Jesus und M. Dibelius Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum auseinandersetzt. Drei Sätze werden von Heim in Übereinstimmung mit der biblischen, insbesondere paulinischen und johanneischen Anschauung über das Ende aufgestellt, 1. Christus wird wiederkommen in Herrlichkeit und Gericht,

[1]) Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1926, S. 403—429.

2. es wird eine neue Leiblichkeit da sein, die Auferstehung der Toten, 3. die ganze Natur- und Menschenwelt wird in eine neue Gestalt verwandelt werden. Hinsichtlich des Auferstehungsleibes steht es in der Tat so, wie auch Heim feststellt, daß beide Daseinsformen des Menschen nach neutestamentlicher Anschauung nicht zugleich sichtbar sind. Nur entweder die eine oder die andere ist gegenständlich. Jetzt ist die Zeitlichkeit sichtbar. Dann fällt die Hülle, und eine andere Daseinsform tritt ans Licht. Das zweite Sein nimmt die Sichtbarkeit an. Wer mit Christus verbunden ist, tritt aber bereits ein in das zweite Sein. Jeder, der in Christus ist, besitzt schon die neue Leiblichkeit, wenngleich noch in absoluter Verborgenheit.

Erst von hier aus bekommen alle die Aussagen des Paulus ihr volles Licht, daß der Christ gestorben ist, daß er auferweckt, lebendig gemacht worden ist, ja bereits im Himmel ist, daß er eine neue Kreatur ist, daß Christus in ihm lebt u. ä., und die Aussagen Jesu im Johannesevangelium, daß, wer an Jesus glaubt, bereits aus dem Tode in das Leben übergegangen ist, daß Jesus die Auferstehung und das Leben ist und daher der an ihn Gläubige leben wird, ob er gleich stürbe, und verwandte Worte.

Alle derartigen Aussagen stehen nicht in einem Gegensatz gegen die Erwartung des Auferstehungsleibes, sondern aus der Gewißheit, schon jetzt aus dem Tode in das Leben hindurchgedrungen zu sein, folgt die Gewißheit, daß wir am jüngsten Tage auferweckt werden. Stellt doch Jesus Joh. 6, 40 beides in unmittelbare Verbindung: „Jeder, der den Sohn sieht und glaubt an ihn, hat das ewige Leben, und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken."

Die vorgetragene Anschauung steht in einer gewissen Spannung zu der Aussage des Paulus 2. Kor. 5, 1 ff., nicht aber im Gegensatz zu ihr. Hier sagt Paulus, daß der Christ, wenn das irdische Zelthaus abgebrochen wird, also wenn er stirbt, ein Haus von Gott her hat, ein nicht mit Händen gemachtes, ewiges, im Himmel befindliches Haus. Der Christ sehnt sich, dies himmlische Haus über das irdische zu ziehen, weil er dann nicht nackt erfunden werden wird, wenn er vor der Parusie stirbt. In dieser Aussage fällt der Nachdruck nicht auf den sonst hervorgehobenen Zusammenhang zwischen dem schon in der Gegenwart erfahrenen neuen Sein und

dem Auferstehungsleib, sondern auf den Zwischenzustand zwischen dem gegenwärtigen noch unvollkommenen Besitz und dem vollendeten, wenn der Christ den Auferstehungsleib angezogen hat. Dieser Zwischenzustand wird vom Apostel als unerwünscht empfunden. Aber er will auch hier nicht leugnen, daß der Christ schon in der Gegenwart den Anfang des Neuen in sich trägt: „der uns dazu gesetzt hat, ist Gott, der uns das Angeld des Geistes verliehen hat" (V. 5). Der Himmelsleib wird aber hier als ein vom Himmel her kommender vorgestellt, wie ja auch Christus und der Geist von oben zum Gericht und zur Parusie kommen werden. Und mit dem Himmelsleib wird der Gläubige ja auch erst in der Parusie bekleidet, wie denn der Apostel sogar in der deutlichsten Stelle Röm. 8, 11 sagt, Gott werde unsere sterblichen Leiber lebendig machen, womit er selbstverständlich die Parusie meint.

Auch in weiterem hat Heim richtig gesehen. Diese urchristliche Vorstellung von der neuen Leiblichkeit kann nicht mit dem Astralleib der Anthroposophie verwechselt werden, da es sich in ihr um etwas handelt, was in dieser Zeitform niemals vergegenständlicht werden kann. Auch der platonische Dualismus ist ein anderer als dieser neutestamentliche. Im Platonismus sind zwei Welten übereinandergelagert, und die irdische ist das unvollkommene Abbild der himmlischen. Aber in der biblischen Anschauung stehen die beiden Seinsweisen in einem Widerstreit zueinander, der nach Lösung drängt. Diese aber erfolgt dadurch, daß, wenn diese Zeitlichkeit fällt, die andere Daseinsform erst ans Licht tritt und ihrer Hülle entkleidet wird.

5. Paulus und die Kultverehrung Christi.

In neuester Zeit ist der Versuch gemacht worden, das junge Christentum, und insbesondere den Apostel Paulus vom Kultus oder dem davon unterschiedenen Kult aus zu verstehen.

A. Deißmann hatte im Licht vom Osten, 2. und 3. Auflage 1909, S. 295 f., den Jesus Christus der urchristlichen Predigt als „Kultgestalt" bezeichnet. Er führte aus, jede Predigt der Missionare war Christuspredigt, und jeder Hörer empfand, sie brachte

den „Christuskult". Dieser sei nicht matte Reflexion über „historische" Tatsachen, sondern pneumatische Gemeinschaft mit dem Gegenwärtigen. Die „Kultworte", mit denen die teure Gestalt Christi geschmückt wurde, seien zum guten Teil gerade in den Seelen der Schlichten und Armen heimatberechtigt: Lamm Gottes, Gekreuzigter, Hirte und Erzhirte, Eckstein, Tür und Weg, Weizenkorn, Brot und Weinstock, Licht und Leben, Haupt und Leib, das A und O, Zeuge, Anwalt und Richter, Bruder, Menschensohn, Gottes Sohn, Gottes Wort und Gottes Bild, Heiland, Hoherpriester, Herr, König. Diese ganze Reihe enthalte keinen einzigen Kultnamen, der durch das bloß Hieratische und Unverstandene hätte wirken können, ebenso wie die „Kulttradition" des Evangeliums den Mythologien anderer Kulte weit überlegen war, und wie auch die Feier der „Christusmysterien" der prunkenden Tempel oder der schaurigen Grotten nicht bedurfte, sondern überall möglich war, wo zwei oder drei sich versammelten in seinem Namen. „Nicht als Erlösungsreligion . . ., sondern als Erlöserkult hat das junge Christentum die Herzen erobert."

Es ist wohl begreiflich, daß Bousset es als ein bleibendes Verdienst Deißmanns bezeichnet,[1]) zuerst mit Energie darauf hingewiesen zu haben, daß die Christologie des Urchristentums und der alten Kirche vom Christuskult her begriffen werden müsse. In dem angeführten Urteil Deißmanns liegen in der Tat schon alle Elemente angedeutet vor, welche in den nunmehr in gleicher Richtung sich anschließenden Untersuchungen herausgearbeitet worden sind, Christus als Kultgestalt, die evangelische Überlieferung als Kultworte und Kulttradition, das Abendmahl als Christusmysterium, das Christentum als Erlöserkult und Christuskult. Es liegt hier auch schon die Verwechslung von Glaube und Kult vor.

Deißmann hat sodann in der ersten und zweiten Auflage seines Paulus seine Gedanken weiter ausgeführt, worüber S. 196 ff. ausführlich berichtet worden ist.

In der Folge hat Bousset (s. S. 119 ff.) in seinem Kyrios Christos, Kap. 2 u. 3, den Ausgangspunkt von der Praxis des Kultus

[1]) Vgl. aber auch R. Seeberg, Der Ursprung des Christusglaubens, 1914, S. 14 Anm.

und des Gemeindegottesdienstes genommen und Jesus den „Kyrios Christos“ im wesentlichen als den im Kultus verehrten Herrn seiner Gemeinde verstanden. Dieser Kultus soll nach ihm in den hellenistischen Gemeinden Syriens und der umliegenden Länder entstanden sein. Das Charakteristikum der Christen überhaupt sei es, daß sie den Namen des Herrn anrufen. Es handle sich dabei nicht um das persönliche Verhältnis des einzelnen zu dem erhöhten Christus, sondern um die Gemeinde, die in ihrem Gottesdienst diese Anrufung des Namens vollziehe. Die Betonung des Namens Christi führe auf den gemeinsamen Kultus der Christen, im Gebet, im Wunder, in den Dämonenaustreibungen in Jesu Namen, in der Taufe, in der heiligen Weihemahlzeit, in der Jesus der „Kultheros“ sei, überall sollen wir es in erster Linie mit dem christlichen Kult und der Ausgestaltung des Gottesdienstes zu tun haben. Der heilige Kultname des alttestamentlichen Jahwe, der über dem Kult in Jerusalem walte, der Kyriosname werde auf den neuen Kyrios übertragen. „Das Korrelat zu dem Kyrios Christos ist in allen den aufgezählten Äußerungen urchristlicher Frömmigkeit nicht der einzelne, sondern die Gemeinde, die *ἐκκλησία*, das *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, und zwar zunächst die gottesdienstlich organisierte Einzelgemeinde.“ (1. Aufl. S. 107). In der Sphäre der damaligen hellenistischen Anschauungen, die dem Apostel Paulus in Antiochia, Damaskus und Tarsus bekannt geworden seien, findet Bousset die religionsgeschichtlichen Analogien zu dem von ihm vertretenen Christuskult und zum christlichen Kyriosnamen. „In diesem Milieu hat sich die junge christliche Religion als Christuskultus gestaltet, und aus dieser Umgebung hat man denn auch für die dominierende Stellung Jesu im Gottesdienst die zusammenfassende Formel *κύριος* herübergenommen“ (S. 119). „Dieses Einrücken Jesu in das Zentrum des Kultus einer gläubigen Gemeinde, diese merkwürdige Verdoppelung des Objektes der gottesdienstlichen Verehrung ist erst in einer Umgebung denkbar, in welcher der alttestamentliche Monotheismus nicht mehr mit absoluter Sicherheit und Unbedingtheit herrschte“ (S. 120). Und Paulus sei es gewesen, der dieser Neuerung Eingang in die christliche Verkündigung verschafft habe.

Diese Anschauung Bousſets ist seitdem von nicht wenigen, vor allem und nachdrücklich von Heitmüller vertreten worden.

Aber auch aus der Schule Deißmanns hat namentlich G. Bertram die Gedanken seines Lehrers weiter ausgeführt, insbesondere in seiner am 24. Oktober 1922 in Berlin gehaltenen Probevorlesung über die Bedeutung der kultgeschichtlichen Methode für die neutestamentliche Forschung, abgedruckt in Theologische Blätter, herausgegeben von K. L. Schmidt, 2. Jahrgang, Nr. 2, Februar 1923.[1]) Bertram bezeichnet die christliche Überlieferung von Jesus als „Kulterzählung", womit zum Ausdruck gebracht werde, daß diese Erzählungen nicht schlechthin Geschichte seien, sondern eine unmittelbare Bedeutung für das praktische Leben des Kultgläubigen haben. Sie enthalten gleichsam „das Ritual, nach dem er sein Leben einzurichten hat". Die Bedeutung dieses Stoffes für das Leben der Gemeinde erhebt ihn von vornherein über die subjektiven Darstellungsformeln und veranlassen seine Ausprägung in der gleichsam absoluten, der Willkür des einzelnen entnommenen Form der Kulterzählung. Das Christentum erscheine als Erlösungsreligion in dem kultisch-sakramentalen Sinn der Antike. Was es von anderen Erlösungsreligionen scheide, sei nicht die hohe Ethik, sondern ihre religiöse kultische Bedeutung. Was die Heiden nur in den Stunden kultischer Feier hatten, trugen die Christen ins alltägliche Leben hinein. Ihr Handeln und Leiden wurde ein Gottesdienst „in dem kultischen Sinn der Nachfolge Christi im sakramentalen Sinne". Jesus selbst zwar seien die Formen dieser Religion fremd, das Christentum dagegen sei vom ersten Augenblick an im Prinzip antike Massenreligion. Die Masse war Trägerin der Tradition, und die Form dieser Tradition wurde die Kulterzählung. Das setze natürlich den Glauben an Jesus als den Kultheros voraus. „Die Sache selbst also fordert die kultgeschichtliche Methode."

Das Bild des Urchristentums, welches Bertram nach der „kultgeschichtlichen Methode" zeichnet, enthält so offensichtliche Über-

---

[1]) Zu vergleichen sind auch die Ausführungen E. Wißmanns, Das Verhältnis von πίστις und Christusfrömmigkeit bei Paulus, 1926, S. 97 ff.

treibungen und Einseitigkeiten, daß wohl auch der Lehrer schwerlich mit dem Schüler einverstanden sein dürfte. Ist man überhaupt berechtigt, von einer kultgeschichtlichen Methode der Erforschung des Urchristentums zu sprechen? Ich bezweifle es. So wenig es in diesem Bereich eine „formgeschichtliche Methode" gibt, so wenig eine „kultgeschichtliche". Methoden sind Wege, auf denen man das wissenschaftliche Verständnis einer Idee, eines Ganzen, einer Gesamterscheinung zu gewinnen versucht, hier aber handelt es sich durchaus um ein Einzelproblem von ganz begrenztem Umfang, wie andrerseits das „Formgeschichtlich" in den beiden Teilen der Zusammensetzung einen Widerspruch in sich trägt, sobald man eben „Methode" daraus machen will. Gemeint ist ja aber mit diesem Schlagwort auch nur eine Eigenart des Verständnisses der urchristlichen Überlieferungen des Evangeliums.

Aber wichtiger als dieser formale Einwand sind die sachlichen Bedenken, welche erhoben werden müssen. Man kann nicht einmal mit einem Scheine des Rechts die evangelische Überlieferung als das Ritual betrachten, nach dem der „Kultgläubige", oder sagen wir besser „der Christ" sein Leben zu gestalten hatte, so daß nunmehr das Christenleben ein kultisches Leben der Nachfolge Christi im sakramentalen Sinne würde. Es ist auch nicht so, daß im Christentum von vornherein die Masse die Trägerin der Tradition wurde und so die Form dieser Tradition die Kulterzählung wurde. Man hat den Eindruck, daß hier Schlagworte aneinandergereiht werden, die ein Zerrbild vom Urchristentum geben.

Zugrunde liegt freilich der richtige Gedanke, daß die evangelische Überlieferung nicht einfach Geschichte darbieten will, sondern eine Geschichte mit einer praktischen Abzweckung für denjenigen, an den sie herangebracht wird. Aber Bertram hat einen Gedanken vergröbert, der bereits bei seinem Lehrer Deißmann vorliegt, und schon in der Deißmannschen Ausprägung zu bestreiten ist. Deißmann hatte behauptet,[1]) der Kult bedürfe zu seiner lebendigen Auswirkung nicht eines historisch ermittelbaren vollständigen Unterbaues. Er sei eine seelische Bezogenheit auf die gegenwärtige Gottheit,

[1]) Paulus, 2. Aufl., S. 97.

und er habe in sich die Kraft einer fortwährenden Vergegenwärtigung dessen, was man auf der akademischen Schulbank „historisch" nenne. Daher überliefere der Kult seine Anfänge als Mythos oder als Heilsgeschichte und rücke sie dadurch ins Metahistorische, d. h. er mache sie zum ewig Gegenwärtigen. Allein Paulus würde es mit allem Nachdruck bestritten haben, daß durch seine kultische Verehrung Christi ihm das Handeln Gottes in Christus und seiner Geschichte lebendige Gegenwart werde. Diese Gegenwart Christi in seinem persönlichen Leben erfährt Paulus nicht im Kult, sondern im Glauben. Man müßte also feststellen, inwiefern für Paulus der Glaube die Heilsgeschichte als eine gegenwärtige und wirksame ergreift. Und das dürfte keine allzu schwere Aufgabe sein, denn für Paulus wie für die gesamte Urchristenheit ist es ja doch Gott, welcher in die Geschichte eingegriffen hat und in ihr handelnd aufgetreten ist. Dem „Historischen" kommt innerhalb der gesamten urchristlichen Verkündigung eine viel größere Bedeutung zu als Deißmann, geschweige denn Bertram annimmt. Trägerin aber der urchristlichen Tradition ist nicht die Masse, sondern es sind die Zeugen des irdischen Wirkens Jesu und diejenigen, welche als Zeugen seiner Auferstehung und der Sendung des Geistes gehört zu werden beanspruchen, also in erster Linie die Apostel, und ferner die Augenzeugen des Lebens und Wirkens Jesu (Luk. 1, 1—4). Was sie mit dieser Predigt bezwecken, sollte eigentlich nicht kontrovers sein, da es zweifellos nicht die Einführung eines neuen Kultus ist, sondern die Weckung des Glaubens.

Aber der eigentliche Grund dieser modernen Hypothese liegt auch wiederum tiefer. Es ist der gleiche, welcher einst zu dem Schlagwort vom doppelten Evangelium führte. So wenig es richtig ist, ein Evangelium Jesu von einem Evangelium von Jesus inhaltlich und sachlich unterscheiden zu wollen — es gibt nicht zwei Jesus, und es gibt nicht zwei Formen des Evangeliums — so wenig kann das geschichtliche Christentum von der Kultfrömmigkeit aus verstanden werden. Das Urchristentum hat in Christus nicht in erster Linie einen, seinen Kultheros erblickt. Man überschaue doch die angeblichen Kultworte, welche Deißmann aufgezählt hat, wie bunt diese Zusammenstellung ist. Darin ist das wenigste

kultisch, wenigstens in den Verbindungen, in denen diese Begriffe im Neuen Testament begegnen. Man könnte etwa an „Lamm Gottes", „Gekreuzigter", „Herr", „König" denken. Anderes ist im Neuen Testament auf dem Weg zu kultischer Ausprägung, in Gebet und Hymnus, wie etwa „Hirte" und „Erzhirte", „Licht und Leben", das „A und O", „Hoherpriester". Was übrig bleibt, sind Selbstbezeichnungen Jesu, in denen er sein Heilandsbewußtsein zum Ausdruck gebracht hat, lehrhafte Worte Jesu oder lehrhafte Begriffe, welche die älteste Gemeinde ausgeprägt hat.

Wenn die von mir vorgetragene Gesamtbetrachtung des Paulus und des Urchristentums auch nur einigermaßen den Überlieferungsbestand unseres Neuen Testaments richtig wiedergibt, so empfanden die Hörer bei der apostolischen Predigt nicht, daß die Apostel den „Christuskult" brachten, sondern daß Gott in die Geschichte der Menschheit mit starker Hand eingegriffen habe, daß er seinen Sohn als Heiland der sündigen Menschheit gesandt habe mit dem Auftrag, den neuen Äon heraufzuführen, und daß es für jeden einzelnen Menschen gelte, sich im Glauben diesem Christus zu unterwerfen und von ihm das Heil zu nehmen, um der Errettung in der bald bevorstehenden Aufrichtung des Reiches Gottes teilhaftig zu werden. Der Glaube an die Person Christi ist von allem Anfang an das Entscheidende in der Predigt des Evangeliums gewesen, und erst von da aus hat sich der christliche Kultus gebildet.

Daß hier das eigentliche Problem liegt, ist von Deißmann und Bousset richtig erkannt worden. Hat doch auch R. Seeberg sich veranlaßt gesehen, teilweise in Auseinandersetzung mit den Genannten, 1914 eine eigene Schrift über die Entstehung des Christusglaubens zu schreiben. Daß ich Deißmann in der Schilderung des Werdegangs des christlichen Glaubens nicht zustimmen kann, habe ich bereits S. 199 ff. begründet.

Noch deutlicher aber zeigt die Boussetsche Hypothese ihre Unfähigkeit, der neutestamentlichen Überlieferung gerecht zu werden. Denn in schroffem Gegensatz zu dieser Überlieferung steht seine Behauptung, daß man dem Titel Kyrios auf palästinensischem Boden in der evangelischen Tradition nicht begegne, die palästinensische Gemeinde ihrerseits vielmehr die Gestalt des himmlischen

Menschensohnes, des Herrschers und Weltenrichters, hinter das Evangelium gestellt habe. Allein die Kyrioswürde Christi erscheint für die urapostolische Verkündigung geradezu als der Eckpfeiler, während in der ganzen Apostelgeschichte Jesus nur ein einziges Mal als Menschensohn bezeichnet wird. Das geschieht aber nicht in einer der Petrusreden, sondern der Hellenist Stephanus erblickt Apg. 7, 55 f. in der Verzückung Jesus den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen. Wo Petrus erstmalig eine Zusammenfassung dessen gibt, was der ältesten Gemeinde der auferstandene Christus ist, am Ende der Pfingstpredigt, da stellte er die Kyrioswürde sogar der Christuswürde voran: „Sicher nun erkenne das ganze Haus Israel, daß ihn Gott zum Herrn und Christus gemacht hat (*ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός*), diesen Jesus, den ihr gekreuzigt hattet" (Apg. 2, 36). Ebenso wird es wohl dabei bleiben, daß das Maranatha 1. Kor. 16, 22 von Paulus gegen jerusalemische Christen geschleudert worden ist, in Jerusalem also die Anrufung Jesu als des Herrn eine geläufige gewesen ist. Dann ist aber der Kyriosglaube nicht eine oder gar die Form des Christentums, welche erst auf dem Boden hellenistischer Frömmigkeit entstanden ist. Und ist mit dem Kyriosglauben ein Kyrioskult verbunden gewesen, so war er in Jerusalem heimisch, ehe er nach Antiochien kam.

Es ist allerdings richtig, daß 1. Kor. 1, 2 zufolge es das Charakteristikum der Christen überhaupt ist, daß sie den Namen des Herrn anrufen, und zwar macht Paulus keinen Unterschied etwa zwischen Judenchristen oder Heidenchristen. Er kennt auch nicht eine Entwicklung innerhalb des Christentums, die die Christen zur Anrufung des Namens Christi geführt hätte, sondern er setzt voraus, daß von Anfang an die Eigenart der Christen darin bestanden hat, daß sie den Namen Jesu anrufen. Dann kann man aber diese Anrufung nicht auf die kultische Anrufung in der Gemeinde und ihrem Gottesdienst beschränken, sondern wird diese Anwendung als die abgeleitete betrachten müssen. Auch die Wunder- und Dämonenaustreibungen in Jesu Namen auf den christlichen Kult und die Ausgestaltung des Gottesdienstes zu beziehen, ist sehr künstlich.

Ein für die Bouſſetſche Hypotheſe grundſtürzendes wiſſenſchaftliches Ergebnis iſt neuerdings von Baudiſſin[1]) herausgearbeitet worden. Allgemein wird angenommen, die Ausſprache adonaj, „Herr" für den nicht ausgeſprochenen Namen jhwh bilde das Vorbild des κύριος der Septuaginta. Demgegenüber zeigt Baudiſſin, daß dieſe Ausſprache erſt auf Grund des κύριος der Septuaginta, etwa um den Anfang unſerer Ära, bei den Schriftverleſungen in den Synagogen aufgekommen, und dann auch, das alte jhwh erſetzend, vielfach in den Text eingedrungen ſei. Die griechiſchen Überſetzer der hebräiſchen Bibel haben κύριος als Wiedergabe für jhwh darum gewählt, weil ihnen ādōn die einzige appellative Gottesbenennung des Alten Teſtaments zu ſein ſchien, die als Erſatz für den Eigennamen jhwh in Betracht käme und κύριος dieſem ādōn am eheſten entſprach. Es kam hinzu, daß die Überſetzer im nichtjüdiſchen Hellenismus ihrer Umgebung das Gottesprädikat Kyrios ſchon vorfanden. Dies Prädikat entſtammt dem ſemitiſchen Orient, ſteht zu dem altkananäiſch-phöniziſchen adon in Beziehung und bezeichnet wie dieſes und das altteſtamentliche ādōn Gott als den den Seinigen angehörenden Herrn. Das Kyrios der Septuaginta hat dann den paläſtiniſchen Juden die Anregung zur Wahl des Gottesnamens adonāj gegeben, nicht ſo, daß ſie κύριος einfach überſetzt hätten, ſondern ſo, daß ſie das alte vokativiſche adonāj (adonī), welches unter Abſchleifung der vokativiſchen Verwendung und der Suffix-Bedeutung faſt als Nominativ „der Herr" empfunden wurde, für das längſt unverſtändlich gewordene jhwh laſen und dann auch ſchrieben.

Aus dieſem geſchichtlichen Entwicklungsgang iſt erſichtlich, daß auch das paläſtiniſche Judentum vor der Zeit Jeſu und des jungen Chriſtentums die Kyriosvorſtellung beſeſſen hat. Sie iſt nicht ein helleniſtiſches Produkt und brauchte nicht erſt aus den ſyriſchen Gemeinden in den urchriſtlichen Vorſtellungskreis eingeführt zu werden. Mit dem chriſtlichen, auf Chriſtus angewandten Kyriosnamen wird nicht der ſtrenge jüdiſche Monotheismus erweicht — an dieſem hält

[1]) W. W. Graf Baudiſſin, Kyrios als Gottesname im Judentum und ſeine Stelle in der Religionsgeſchichte, herausgegeben von O. Eißfeldt, 1. Lieferung 1926. Vgl. über den Inhalt: Graf Baudiſſins Kyrios-Werk von O. Eißfeldt in Orientaliſche Literaturzeitung 1926, Nr. 10, S. 783 ff.

das gesamte Urchristentum so fest wie das Judentum —, sondern er ist nur die Folgeerscheinung der geschichtlichen Tatsache, daß der irdische Jesus Heilswirkungen, welche Gott im Alten Testament verheißen hatte, als in seiner Person verwirklicht verkündigt und tatsächlich auch ausgeführt hat. Daher haben auch schon die palästinischen Christen vor Paulus Christus als Kyrios verehrt.

Das alles aber führt nunmehr erst zu der entscheidenden Frage: seit wann beginnt die Verehrung Christi, die dann in notwendiger Entwicklung auch zum christlichen Kultus führen mußte?

Ehe darauf geantwortet werden kann, ist aber noch etwas anderes geltend zu machen. Im Urteil Jesu ist das Judentum einschließlich seines Kultus eine falsche Religion. Er hat sich das Prophetenwort zu eigen gemacht: „Dies Volk ehrt mich mit den Lippen, aber ihr Herz ist fern von mir. Aber vergebens verehren sie mich“ (Mark. 7, 6 f.), und das andere: „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer“ (Matth. 12, 7). Man kann diese Worte dahin verstehen, daß Jesus eine antikultische Haltung einnimmt, und daß er den jüdischen Gottesdienst als wertlos betrachtet. Denn nicht auf kultische Akte kommt es für ihn an, sondern auf ein reines Herz und eine Gott wohlgefällige Lebenshaltung, die daraus folgt, auf Heiligung des Lebens. Darin ist Jesus von seiner Gemeinde ja auch verstanden worden, wenn nach Jak. 1, 27 es bei Gott und dem Vater ein reiner und unbefleckter Gottesdienst ist, Waisen und Witwen in ihrer Trübsal zu besuchen und sich von der Welt unbefleckt zu halten, oder wenn Paulus Röm. 12, 1 ff. es als vernünftigen Gottesdienst der Christen hinstellt, daß die Christen sich selbst als ein Opfer darbringen, welches lebendig, heilig und Gott wohlgefällig ist. Den rechten Kultus auszuüben ist der Apostel Paulus überzeugt, wenn er als Opferpriester Christi Jesu an die Heiden das Evangelium Gottes priesterlich verwaltet, damit die Darbringung der Heiden wohlgefällig sei, geheiligt im Heiligen Geist (Röm. 15, 16).

Diese Überlieferungen dürfen als Beweis dafür betrachtet werden, daß in der jungen Christengemeinde eine besondere Neigung zur Kultusbildung nicht vorhanden gewesen ist.

Aber seit wann beginnt die kultische Verehrung Christi?

Die erste kultische Anordnung für die Seinen hat Christus selbst getroffen, im Abendmahl. Nach allem, was ich S. 335 ff., 366 ff. ausgeführt habe, nehme ich es in Anspruch, daß Jesus selbst am letzten Abend die Jünger angewiesen hat, dies Mahl nach seinem Tode als Kultmahl zu feiern. Ebenso betrachte ich, s. S. 359 ff., die christliche Taufe als Anordnung des auferstandenen Christus. Beide Sakramente sind von Anfang an christliche Kultfeiern.

Aber schon das erste Abendmahl hätten die Jünger nicht mit ihrem Herrn begangen und Brot und Wein nicht als das genossen, als was sie Jesus darreichte, wenn ihnen seine Person nicht schon damals als eine mehr als irdisch-menschliche erschienen wäre. Das ist wohl begreiflich angesichts der zahlreichen Selbstaussagen Jesu, in denen er sich entweder an die Seite Gottes stellt oder göttliche Machtbefugnisse in Anspruch nimmt, ferner angesichts seiner Wunder- und Machttaten, welche seine göttliche Vollmacht gerade auch vor den Jüngern bekundeten.

Es ist in den biblisch-theologischen Untersuchungen der letzten Jahrzehnte oft die Forderung erhoben worden, man müsse nachweisen, wie die christliche Gemeinde — und da dachte man besonders an Paulus — zu den Hoheitsprädikaten Christi gekommen sei, nachdem Jesus innerhalb der noch lebenden Zeitgenossen doch als irdisch-menschliche Persönlichkeit gelebt hatte. Dabei schwebte die unausgesprochene und doch fast wie ein Dogma feste Meinung vor, daß der irdische Jesus in Wirklichkeit Menschenmaß nicht überstiegen habe. Aber nach der neutestamentlichen Überlieferung ist ja das Gegenteil richtig. Wieder aber gibt uns die Apostelgeschichte Einblick in die Art, wie die Urgemeinde in dieser Beziehung gedacht hat. Denn vor Paulus fand sie sich in die Notwendigkeit versetzt, den Beweis für die Göttlichkeit Jesu zu führen. Das war gewiß für sie eine sehr große Schwierigkeit, da alle, vor denen sie diesen Beweis zu erbringen versuchten, Jesus persönlich gekannt hatten, und da der Monotheismus fester und unantastbarer Glaube des Judentums war.

Ich habe bereits S. 241 ff. die Gedanken entwickelt, welche Petrus und die älteste Gemeinde vor dem Volke vorgetragen

haben. Der Monotheismus bleibt bestehen. Alles, was an Jesus geschehen ist, wird auf Gott zurückgeführt, und alles, was Jesus getan hat, hat er im Auftrage Gottes getan. Dafür, daß Jesus schon während seiner irdischen Wirksamkeit nicht eine gewöhnliche irdisch-menschliche Person gewesen ist, verweist Petrus auf die geschichtliche Wirksamkeit Jesu, die die Hörer alle kennen. Gott hat ihn innerhalb des Volkes Israel durch Krafttaten, Wunder und Zeichen beglaubigt, die er durch ihn getan hat. Gott hat ihn mit dem Heiligen Geist und mit Kraft gesalbt. Er ist als Wohltäter durch das Volk gegangen und hat alle geheilt, welche in der Gewalt des Teufels waren. Denn Gott war mit ihm. Hier liegt also eine Schätzung der Person Jesu vor, welche ihn mit Gott verbindet, welche aber von den Jüngern selbst nur von ihrem Glauben an Jesu Messianität aus vorgetragen wird, und welche von den Juden als richtig anerkannt werden konnte auch nur von der gleichen Beurteilung dieser Person aus. Danach müssen im Judentum Anschauungen vorhanden gewesen sein, wonach eine solche Schätzung einer ihnen als Mensch bekannten Person für sie nichts Unmögliches gewesen ist. Es ist gleichgültig, ob eine solche Betrachtung eine genuin jüdische gewesen ist oder sein konnte, oder ob sie aus orientalischen oder hellenistischen Ursprüngen herzuleiten ist, die Apostel haben sie in Jerusalem vorgetragen. Hier liegen die psychologischen Wurzeln, welche auch im Judentum den Glauben an die göttliche Würde Jesu ermöglichten.

Die Bestätigung aber, daß diese Einschätzung der Person Jesu richtig sei, hat die älteste Jüngergemeinde in der Ausgießung des Heiligen Geistes durch Jesus erblickt. Wiederum bleibt der Monotheismus unangetastet. Christus wird nicht zweiter Gott, sondern Gott hat an ihm gehandelt und ihm die Vollmacht zur Verleihung des Geistes verliehen. Wie Christi Tod nach Gottes vorhergefaßtem Rat und der Vorhererkenntnis Gottes erfolgt ist, so hat Gott Jesus von den Toten wieder auferweckt, hat ihn erhoben zu seiner Rechten, ihn zum Herrn und zum Christus gemacht und ihn mit göttlicher Vollmacht umkleidet. Abermals treten die Jünger vor das Volk mit dieser Verkündigung nicht als einer bloßen Behauptung, sondern sie weisen hin auf den Taterweis der gött-

lichen Vollmacht dieses Christus, der in der Geistverleihung vorliege.

Der Christusglaube des gesamten Neuen Testaments hat nun die gleichen Grundzüge, und Paulus macht davon keine Ausnahme. Aus diesem Christusglauben aber mußte sich notwendigerweise auch ein christlicher Kultus entwickeln, und zwar bereits in der vorpaulinischen Zeit. Wir haben auch keine Anzeichen dafür, daß Paulus hinsichtlich des Kultus schöpferisch und grundlegend gewirkt hätte. Er hat die kultischen Einrichtungen der christlichen Gemeinde, die er vorfand, aufgenommen und seinen Gemeinden übermittelt. An der Taufe und am Abendmahl irgend etwas zu ändern, würde Paulus als seiner apostolischen Aufgabe widersprechend empfunden haben. Auch hätte das die urchristliche Gemeinde keinesfalls geduldet. Mit Wahrscheinlichkeit darf angenommen werden, daß diese grundlegenden Ordnungen ähnlich wie die Katechumenenunterweisung frühzeitig in der ganzen Kirche ziemlich gleichartig gewesen sein werden. Auch gewisse Ordnungen des Gottesdienstes werden sich frühzeitig herausgebildet haben, obwohl hier eine größere Freiheit gewaltet haben wird. Denn wenn in judenchristlichen Gemeinden der Synagogengottesdienst Vorbild gewesen sein wird, so entfiel dies in heidenchristlichen Gemeinden. Doch auf diese Dinge einzugehen, habe ich hier keine Veranlassung.

6. Paulus und die werdende katholische Kirche.

In kurzen Strichen ist nun noch das Ergebnis dieser Untersuchung für die Dogmengeschichte zu ziehen.

Es war ein großer Entwurf, den F. Chr. Baur über die Anfänge der Dogmengeschichte vorlegte. Er war der erste, welcher den Versuch machte, die treibenden geschichtlichen Kräfte innerhalb der ältesten Kirche aufzuzeigen. Nach ihm wuchs die alte katholische Kirche in einem organischen Entwicklungsprozeß heran, als Synthese aus dem heftig geführten und allmählich abflauenden Kampf des engherzigen Judenchristentums mit dem gesetzesfreien Paulinismus. Dies Verständnis, von vornherein lebhaft bekämpft, ist heute allgemein als unhaltbar aufgegeben worden. Aber es hat sich als

sehr schwierig herausgestellt, den geschichtlichen Entwicklungsgang richtig zu erfassen.

Seit Ritschl wird die Tatsache ziemlich allgemein anerkannt, daß das Judenchristentum im zweiten Jahrhundert stark zurückgetreten und die altkatholische Kirche eine Ausgestaltung des vulgären Heidenchristentums ist. Aber im Unterschiede von Baur grenzt Ritschl die Überlieferung und Lehre des Neuen Testaments scharf von der Umwelt des Judentums und der nachapostolischen Zeit ab und isoliert sie auf diese Weise. Er behauptet, der unverkennbare Abstand der heidenchristlichen Literatur des nachapostolischen Zeitalters von dem Neuen Testament sei trotz ihres absichtlichen Anschlusses an dasselbe darin begründet, daß die Schriftsteller unfähig gewesen seien, sich der richtigen alttestamentlichen Voraussetzungen der Gedanken Christi und der Apostel zu bemächtigen. Die Kehrseite davon sei die Beobachtung, daß die Erkenntnis der Apostel und neutestamentlichen Schriftsteller von dem Inhalte, der Bestimmung und der göttlichen Begründung des Christentums, ebenso wie der Gedankenkreis Christi durch ein solches authentisches Verständnis der Religion des Alten Testaments vermittelt sei, welches dem gleichzeitigen Judentum, dem pharisäischen, dem sadduzäischen, dem essenischen abgehe. Auch die Bestimmungen über das Endgericht habe Jesus aus seiner eigentümlichen Stellung zur Menschengeschichte in origineller Weise erzeugt.[1])

Auch diese Stellungnahme ist heute überholt. Es geht nicht an, das Neue Testament unter Zurückstellung des zeitgenössischen Judentums direkt an das Alte Testament anzuschließen. Ebenso ist ziemlich allgemein anerkannt, daß man das junge Christentum im Rahmen der Religionsgeschichte zu betrachten hat, auch Jesu eschatologische Anschauungen in diesen Zusammenhang einzurücken sind. Daß im Neuen Testament ein neues, christliches Verständnis des Alten Testaments vorliegt, hat Ritschl richtig gesehen. Aber dies Verständnis ist anders zu begründen, als er es tut, ebenso wie

[1]) Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 2. Band, 3. Aufl. 1889, S. 14 ff., auch schon in dem Werk: Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl. 1857.

seine an sich sehr dankenswerte Heraushebung des Alten und des Neuen Testaments aus der benachbarten Literatur.

Allein gegen die Auffassung des geschichtlichen Entwicklungsganges der jungen christlichen Religion, wie sie nunmehr nach Baur und Ritschl in den Dogmengeschichten vorgetragen wird, ist A. Schweitzer in seiner Geschichte der Paulinischen Forschung Sturm gelaufen, indem er den Nachweis der entscheidenden Zusammenhänge vermißt, und auch Bousset in seinem Kyrios Christos versucht im Gegensatz gegen falsche Abgrenzungen die Zentrallehre der Christologie im Fluß dogmengeschichtlicher Entwicklung von den Ursprüngen bis zu Irenäus zu verfolgen.

Die scharfe Polemik Schweitzers ist lehrreich. Er erkärt es als die große und noch immer ungelöste Aufgabe der Geschichtswissenschaft vom ältesten Christentum, die Entwicklung der Lehre Jesu zum altgriechischen Dogma, wie es in den Werken des Ignatius, Justin, Tertullian und Irenäus zutage tritt, verständlich zu machen. Die Dogmengeschichte sei dazu gekommen, die Lehre Jesu und auch die des Paulus außerhalb des Bereiches ihrer Untersuchungen zu stellen und ihre eigentliche Aufgabe erst da beginnen zu lassen, wo die unbestrittene und allgemeine Hellenisierung des Christentums einsetze. So beschreibe sie das Werden des griechischen, nicht aber des christlichen Dogmas überhaupt. Weil sie den Übergang von Jesus zu Paulus und von diesem zu Justin und zu Ignatius im unklaren lasse und deshalb auch zu keinem faßbaren und eindeutigen Begriff vom Urchristentum gelange, ermangle der Bau, den sie aufführe, einer sicheren Basis. In Harnacks Dogmengeschichte beginne die solide Konstruktion erst in der griechischen Epoche. Was vorher liege, sei nicht fundamentiert, sondern als Pfahlbau aufgeführt.

Mit vollem Recht stellt er die Behauptung auf, daß der Paulinismus in die Dogmengeschichte gehört, da die Dogmenbildung alsbald mit dem Tode Jesu anhebe. Daher sind für ihn die entscheidenden Fragen: Wie konnte auf Grund der Wirksamkeit des Herrn und des Glaubens der Urgemeinde das Lehrsystem des Paulus entstehen? Wie ist aus diesem das altgriechische Dogma hervorgegangen?

Er findet vom Paulinismus keine Überleitungen zum altgriechischen Dogma. Ignatius und Justin übernehmen die Gedanken des Paulus nicht, sondern schaffen ihrerseits wieder etwas Neues. Die Lehre des Herrn und die des großen Apostels nehmen sich wie zwei Bergketten aus, die dem späteren „Evangelium" regellos vorgelagert sind. Unklar bleibt sogar das Verhältnis, in welchem beide zu dem Urchristentum stehen. „Die heutige Wissenschaft ist weit davon entfernt erklärt zu haben, wie aus der Lehre Jesu der Paulinismus und das griechische Dogma entstanden sind. Im Grunde ist sie nur dahin gekommen, einen Einblick in die Schwierigkeiten des Unternehmens gewonnen zu haben und mehr und mehr die Frage der Hellenisierung des Christentums als das Grundproblem der Dogmengeschichte zu entdecken." „Eine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Wann und Wie der Hellenisierung des Evangeliums hat sie aber nicht zu geben vermocht."[1])

Es ist bekannt, daß für Schweitzer das Evangelium ursprünglich rein jüdisch-eschatologisch gewesen ist. Das älteste Dogma bestand aus dem Glauben an die Messianität des gestorbenen und auferstandenen Jesus und aus der Erwartung seiner unmittelbar nahen Parusie. Im Gegensatz zu der heute herrschenden Meinung hat nach Schweitzer der Apostel Paulus das Christentum nicht hellenisiert. Paulinismus und Griechentum haben nur die religiöse Sprache, aber keine Gedanken miteinander gemeinsam. Des Paulus Vorstellungen sind von denen der griechischen Philosophie und denen der Mysterienreligionen in gleicher Weise unterschieden. So trägt Schweitzer denn — unter scharfer Polemik gegen die heute herrschenden Theorien — die kühne Lösung vor, daß man für das Verständnis des Paulus vom Griechischen in jeder Form und in jeder Mischung abzusehen habe, und es wage, die Lehre des Heidenapostels ausschließlich aus dem Jüdisch-Urchristlichen zu begreifen. „Historisch ist die Deutung, welche dartut, daß ein Mensch, der an Tod und Auferstehung Jesu und seine unmittelbar bevorstehende Parusie glaubte, damit schon in der Lage war, die Gedanken des Heidenapostels und seine Folgerungen begreifen zu können und logisch anerkennen zu müssen" (S. 193).

[1]) Vorrede, S. VII.

Es ist begreiflich, daß er mit dieser Auffassung des Paulinismus keine Schule gemacht hat. Schwer verständlich ist es auch, wie Schweitzer der Meinung sein konnte, damit das Problem, welches er scharf gezeichnet hat, besser lösen zu können als seine Vorgänger. Denn nun wird es erst recht schwierig, den Übergang des jüdisch-eschatologischen Evangeliums Jesu und des Paulus in die Theologie des zweiten Jahrhunderts und in den Hellenismus geschichtlich begreiflich zu machen. Es ist denn auch sehr dürftig, was er auf die von ihm selbst aufgeworfenen Fragen zu antworten weiß. Seine Anschauung läuft darauf hinaus, daß ein Ignatius und Justin auf Paulus nicht zurückgreifen, weil sie es nicht können und durch die Entwicklung der Dinge auf ganz andere Bahnen geführt worden sind, sowie zweitens, daß die Voraussetzungen, unter welchen Paulus sein System schuf, für sie nicht mehr erschwinglich waren. Die Intensität der eschatologischen Erwartung habe für sie so nachgelassen, daß die mit ihr gegebene Mystik sich nicht mehr habe aufrecht erhalten lassen.

Auch nach meiner Anschauung geht es nicht an, in Zukunft Dogmengeschichten zu schreiben, in denen die Anfänge des Dogmas behandelt werden, wie es in den Dogmengeschichten von Harnack und Loofs geschehen ist. Man kann, wie Loofs es tut, praktische Gesichtspunkte geltend machen, um die im Neuen Testament und der angrenzenden Zeit vorliegende dogmengeschichtliche Entwicklung entweder überhaupt nicht oder nur ganz skizzenhaft zu zeichnen. Denn die „Neutestamentliche Theologie" darzustellen wird nicht nur eine im akademischen Lehrbetrieb unerläßliche Aufgabe bleiben, sondern auch der Sache nach liegt Grund genug vor, die alttestamentliche und die neutestamentliche Theologie in sich abgeschlossen darzustellen. Solange wir die Bibel als das kanonische Buch der christlichen Kirche haben, behalten solche Darstellungen innere Berechtigung.

Allein das schließt nicht aus, daß zum wissenschaftlichen Verständnis des Alten Testaments auch alttestamentliche Religionsgeschichte vorgetragen wird; und wer eine christliche Dogmengeschichte schreibt, darf mit der eigentlichen Darstellung nicht erst bei dem Zeitpunkt einsetzen, wo die Hellenisierung des Dogmas beginnt, sondern das Haus muß den richtigen und tragfähigen Unterbau be-

kommen. Es muß der Entwicklungsgang vom Evangelium Jesu über die älteste Kirche, über Paulus und Johannes, die nachapostolische Zeit, die dogmengeschichtlichen Gedanken des zweiten Jahrhunderts bis zu Justin, Irenäus und Tertullian aufgezeigt, es muß gezeigt werden, wie es zu der Dogmenbildung der altkatholischen Kirche gekommen ist.

Dann werden Gesichtspunkte wie die folgenden in ihrer großen Bedeutung heraustreten und ausführlich zu behandeln sein.

Dasjenige, was man an hellenistischem oder orientalischem Einschlag im jungen Christentum, besonders in der paulinischen Theologie feststellen zu können meinte, ist nicht erst durch Paulus in die christliche Religion eingeführt worden. Wie schon das Volk Israel und sodann das Judentum mannigfache Einflüsse in seinen religiösen Anschauungen durch die umliegenden Völker erfahren hat, so hat auch das jüdische Volk um die Wende der Zeiten im Strom der damals die ganze Welt durchflutenden religiösen Anschauungen gestanden, trotz der scharf betonten Abgrenzung von andern Völkern und Religionen.

Daher ist auch Jesus selbst bereits von ihnen berührt gewesen. Diese Behauptung muß aufgestellt werden, obwohl nur ein indirekter Beweis für sie geführt werden kann.

Jesu Person und Wirksamkeit, wie wir sie aus dem Zeugnis der ältesten Gemeinde und der ältesten Jünger kennen, wird geschichtlich nur verständlich, wenn er im Universalismus seiner Heilsverkündigung hinter der Erwartung seines Volkes und seiner Zeit nicht zurückgestanden hat. Sein Verhältnis zu Gott ist und bleibt ja ein einzigartiges. Aus ihm hat er seine der Menschheit geltende Berufsaufgabe abgeleitet. Aber die Formen, in welche er die Heilserwartung kleidete, sind der damaligen Zeit entlehnt, oder aber er knüpft an sie an. Daher hat er auch alle jene Anschauungsmittel verwendet, welche dem damaligen Judentum mit dem Hellenismus und den orientalischen Religionen gemeinsam waren. So finden sich weitgehende Berührungspunkte zwischen dem Christentum und anderen Religionen in den Vorstellungen von der diesseitigen und der jenseitigen oder der unteren und der oberen Welt. Die urchristliche Eschatologie wird nur in diesem allgemeinen Rahmen

geschichtlich wirklich verständlich. Dasselbe gilt von der christlichen Geistlehre und der Lehre von den christlichen Sakramenten, unbeschadet dessen, daß man von einer Lehre bei Jesus noch nicht sprechen kann, diese vielmehr erst später ausgebildet worden ist. Die Sache selbst, die Grundanschauung ist schon bei Jesus da.

Bei dem heutigen Stand der religions-wissenschaftlichen Forschung geht es nicht an, sich auf den Standpunkt zurückzuziehen, den Gelehrte mit so weitem Horizont wie Gunkel und teilweise auch Bousset eingenommen haben, daß man an Jesus geschichtlich nur gelten lassen dürfe, was ihn mit der Religion des Alten Testaments, voran den Propheten verband. In solchen Urteilen scheint irgendwie noch Ritschls dogmatische Stellung nachzuwirken.

Bei meinem Verständnis dagegen lösen sich Schwierigkeiten, auf welche gerade die moderne Theologie keine Antwort zu geben vermochte, wie die, daß die Sakramente ein fester Bestandteil der christlichen Lehre gewesen sind, ehe Paulus Christ und Apostel wurde, ferner die andere, daß es die urchristliche Gemeinde geduldet haben soll, daß Paulus die christliche Religion zu etwas anderem gemacht habe, als sie bis dahin gewesen war. Die christliche Religion hat vielmehr durch Paulus keine innere Umgestaltung erfahren. Alle die Elemente, welche man bisher als speziell paulinisch und als wesentlich andersartig angesehen hat, sind entweder bereits vor Paulus in der christlichen Gemeinde vorhanden gewesen, oder Paulus hat nur deutlicher ausgestaltet, was vor ihm unentwickelt schon da war. Daher hatte die ältere Gemeinde keine Veranlassung, in solchen Lehren des Paulus Neuerung oder Umbildung zu erblicken. Das gilt wieder besonders von der Geist- und Sakramentslehre, auch von der Christologie. Ich glaube den Nachweis erbracht zu haben, daß Paulus nicht anders eingereiht werden kann als in den Zusammenhang der urchristlichen Glaubensvorstellungen.

Nun hat aber dennoch ohne Frage Paulus seine Eigenart, nicht nur in theologischer Hinsicht, sondern auch in seinem Glauben. In theologischer Hinsicht ist er der erste Christ gewesen, welcher gewisse Begriffe, ja man kann auch sagen gewisse dogmatische Sätze herausgearbeitet hat. Daher hätte man erwarten sollen, daß die

christliche Theologie sich auf dies Fundament stellen und von hier aus weiterbauen würde. Ebenso ist die Christusinnigkeit des paulinischen Glaubens eine so tiefe, daß die folgenden Generationen gleichfalls hätten Veranlassung nehmen können, an ihr das eigene Glaubenslicht zu entzünden und zu nähren.

Allein weder das Eine noch das Andere ist geschehen. Die Kirche schon des nachapostolischen Zeitalters hat Paulus, wie das ja allgemein anerkannt ist, als Ganzen beiseite gestellt, obwohl sie ihn kannte.

Bereits innerhalb des Neuen Testaments werden Entwicklungslinien deutlich, welche dem paulinischen Christusverständnis nicht parallel laufen. Die eine ist die Vorstellung des Christentums als neues Gesetz, welche wir im Jakobusbrief und in etwas anderer Ausprägung auch im Matthäusevangelium finden. Während Paulus in der Nachfolge Jesu den Standpunkt vertrat, daß der Christ in der inneren Verbindung mit Christus, im Getriebenwerden vom Geist, keines Gesetzes bedürfe, liegt im Verständnis des Christentums als neues Gesetz wiederum die Möglichkeit einer Veräußerlichung und damit eines Rückfalls in das Judentum, der auch bereits in der nachapostolischen Zeit einzusetzen beginnt. Zeigt doch 1. Tim. 1, 8 ff., daß auch in paulinischen Gemeinden es notwendig wurde, sich mit solchen Strömungen auseinanderzusetzen, und daß die Praxis des kirchlichen Lebens es mit sich brachte, daß man auf der vollen paulinischen Höhe nicht stehen blieb.

Das führt zum Zweiten, der Ausbildung des Kirchenbegriffs. Bereits in der Zeit der Pastoralbriefe und auch in paulinischen Gemeinden gewinnt die Kirche eine solche Bedeutung, daß sie schon 1. Tim. 3, 16 Säule und Sitz der Wahrheit heißt. Die christlichen Gemeinden hatten Veranlassung, nach einer festen Lehrautorität auszuschauen. Diese wurde die Kirche. Sie wurde die Trägerin und der Hort der reinen Lehre. Nach dieser Richtung führte der eigentliche Paulinismus nicht. In dem Maße aber, als das Bedürfnis nach fester Lehrautorität hervortrat, gewannen die älteren Apostel Paulus gegenüber an Bedeutung, und so kommen wir zum dritten maßgebenden Faktor.

Man wollte wissen, was Jesus getan und gelehrt hatte, man griff auf die evangelische Überlieferung zurück. Deren Bürgen aber waren die jerusalemischen Apostel, nicht Paulus, in dessen Briefen diese Überlieferung geflissentlich in den Hintergrund gestellt erschien. Es entstand, wenn auch in langsamem Werdegang, ein neutestamentlicher Kanon, in den zwar auch bald die paulinischen Briefe aufgenommen wurden, an dessen Spitze aber unbestritten die vier Evangelien standen.

Neben die evangelische und sodann neutestamentliche Überlieferung aber trat für die kirchliche Lehre eine weitere Autorität. Das war das Alte Testament. Auch für Paulus war ja das Alte Testament Heilige Schrift gewesen, aber seine Stellung zu ihm konnte leicht als eine gebrochene erscheinen, während es jetzt in weitem Maße und zum Teil in einer der Willkür freien Spielraum lassenden allegorischen Ausdeutung zur Begründung kirchlicher Ordnungen verwendet wurde. Man vergaß dabei, daß es nicht zum wenigsten Paulus gewesen war, welcher das Alte Testament für die Anwendung gerade auch auf die Heidenkirche erobert hatte.

Die gottesdienstlichen Ordnungen der christlichen Kirche schon in der apostolischen Zeit waren gebildet in starker Anlehnung an die jüdischen Synagogengottesdienste. Es scheint, daß davon auch die kultischen Ordnungen, welche Paulus in den heidenchristlichen Gemeinden traf, im großen und ganzen keine Ausnahme gemacht haben. Schriftverlesung, Auslegung, Ermahnung und Gebete sind ja überall auch in den christlichen Gottesdiensten von Anfang an die festen Bestandteile. Wirken diese jüdischen Einflüsse doch bis auf Elemente der christlichen Gebete und den aaronitischen Segen noch bis auf die heutige Zeit nach. Als nun die junge christliche Kirche sich der Notwendigkeit gegenübergestellt sah, ihre kirchlichen und kultischen Ordnungen weiter auszugestalten, lag es wiederum nahe, auf das jüdische Vorbild zurückzugreifen. Das tritt besonders deutlich in der Katechumenenunterweisung der ältesten Kirche zutage. Denn die ersten Kapitel der Didache verraten einen starken Einfluß des jüdischen Proselytenkatechismus auf die christliche Taufunterweisung.

Auf die Ausbildung der kirchlichen Ämter ist gleichfalls die jüdische Synagogenverfassung nicht ohne Einfluß gewesen. Der bald in der Kirche zutage tretende Zug zur Ausbildung einer Hierarchie hat eine Wurzel gleichfalls im Judentum. Ferner erinnert der Gedanke der Tradition, der Überlieferung, deren Träger die Apostel waren, von Generation zu Generation, nicht minder der bald aufkommende Gedanke der apostolischen Sukzession an die Traditionen und Ordnungen des Rabbinismus.

Auch was den Hauptinhalt der christlichen Lehre betrifft, so zeigt sich seit dem nachapostolischen Zeitalter eine gewisse Annäherung an die jüdische Religiosität. Eine moralistische Betrachtung greift um sich. Das ewige Leben ist Ziel des irdischen Christenlebens, zunächst ebenso wie im Evangelium. Es wird aber verstanden als Lohn und Vergeltung für das irdische Leben. Der Mensch erwirbt es in der Hauptsache durch das eigene Tun in einem sittlich reinen irdischen Wandel. An dem ethischen Monotheismus hält man fest, auch der Vorsehungsglaube hat Bedeutung. Aber der tiefe Gottesglaube des Paulus, der Glaube, daß der allmächtige und gnadenreiche Gott alles Heil im Menschen wirkt, auch über alles menschliche Verstehen hinaus, ist verloren gegangen.

Das Judenchristentum im nationalen Sinne spielt in dieser Zeit keine bedeutsame Rolle mehr in der christlichen Kirche. Die Judenchristen sind zum Teil bereits auf dem Wege zur Sekte. Die Kirche ist ganz überwiegend Heidenkirche geworden. Es ist charakteristisch, daß Justin[1]) von einer Gruppe von Christen jüdischen Ursprungs aussagt, sie seien bereit, „mit den Christen" zusammenzuleben *(συζῆν τοῖς Χριστιανοῖς)*. Und doch hat gerade in dieser Epoche, wie aus dem eben Ausgeführten ersichtlich ist, jüdischer Geist einen tiefen und weitreichenden Einfluß auf die junge christliche Religion gewonnen. Schriften wie die des römischen Clemens und der Hirt des Hermas lesen sich, als ob sie zwar von Christen verfaßt seien, die aber tief in jüdischen Anschauungen stehen, von Christen, die aus dem Judentum hervorgegangen waren.

Dazu kommt noch ein Weiteres. Seit dem alten Bretschneider hat die theologische Wissenschaft darauf achten gelernt, daß das

[1]) Dialogus 47.

vierte Evangelium auch Auseinandersetzung mit der Täufersekte sein will. Dies Problem ist nach der Erschließung der mandäischen Quellen in einen sehr viel größeren religionsgeschichtlichen Zusammenhang gerückt. Es tun sich jetzt Perspektiven auf, von denen unsre neutestamentlichen Quellen nichts ahnen ließen. Die Stellung des vierten Evangeliums zum Judentum hat bis jetzt der theologischen Wissenschaft geradezu Rätsel aufgegeben. Vielleicht kommen wir nunmehr mit Hilfe der mandäischen Quellen etwas weiter. Wie dem aber auch sei, der Apostel Johannes hat sich um die Wende des ersten und zweiten christlichen Jahrhunderts veranlaßt gesehen, die Wahrheit des Evangeliums gegen eine aus dem Judentum hervorgewachsene Sekte zu verteidigen. Und zwar war die Front, gegen die er zu kämpfen hatte, eine andere als die des Apostels Paulus. Dabei kann außer Betracht bleiben, daß der Mandäismus gegen das Judentum schroff feindlich eingestellt war. Wir stehen also auch hier im Angesichte eines Kampfes und einer Auseinandersetzung zwischen Christentum und Judentum. Dann wird aber auch, worauf mich auch mein Kollege E. Seeberg aufmerksam macht, Ignatius, der uns gleichfalls bisher gewisse Rätsel aufgegeben hat, in diese Beleuchtung zu stellen sein.

Alles dies hat zusammengewirkt, daß vom nachapostolischen Zeitalter an Paulus zurücktritt und die christliche Kirche sich stark auf die Autorität der Zwölfapostel stützt. Nur in der Sakramentslehre hat Paulus stärker eingewirkt. Mußte doch in Auseinandersetzung mit den orientalischen und hellenistischen Mysterienreligionen der Erlösungsgedanke auch im Christentum stärker herausgearbeitet werden. Für diese theologischen Gedanken boten aber Paulus und Johannes Anknüpfungen.

Sogar die Kirchen, die Paulus gegründet hatte, haben ihm mit Undank gelohnt. Im zweiten Jahrhundert hat der Bischof Dionysius von Korinth die korinthische Gemeinde als eine Gründung des Paulus und des Petrus bezeichnet, trotz 1. Kor. 4, 15. Und in dem Osterstreit, den Kleinasien gegen Rom um die in seinen Gemeinden herrschende Tradition kämpfte, bezieht sich Polykrates von Ephesus auf Philippus und Johannes, des Paulus aber wird nicht Erwähnung getan.

Es bedurfte des Wiedererwachens der christlichen Glaubenselemente, aus denen Paulus seine eigentliche Kraft gezogen hatte, um dem Apostel die ihm gebührende Stellung in der christlichen Theologie wiederzugeben. Das ist aber im vollen Sinne doch erst in der Reformation, durch Luther, geschehen. Ist Petrus der Säulenapostel der katholischen Kirche, so wurzelt die evangelische Kirche tief im paulinischen Glauben.

Nachtrag
zur pauliniſchen Abendmahlslehre S. 335ff. 366ff.

Im Druck habe ich noch nicht benutzen können H. Lietzmann, Meſſe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geſchichte der Liturgie, Bonn 1926, und K. Völker, Myſterium und Agape. Die gemeinſamen Mahlzeiten in der alten Kirche, Gotha 1927. Bei der Bedeutſamkeit des Abendmahlsproblems nehme ich aber noch nachträglich Bezug auf dieſe beiden Schriften, auch auf die zweitgenannte, obwohl ihr eigentliches Intereſſe den urchriſtlichen Agapen zugewendet iſt.

Die in dem Artikel „Abendmahl, IV. Liturgiegeſchichtlich," in Religion in Geſchichte und Gegenwart, 2. Aufl. 1926, nur ſkizzierte Hypotheſe Lietzmanns iſt in der Schrift „Meſſe und Abendmahl" ausgeführt und begründet. Danach unterſcheidet er im urchriſtlichen Abendmahl zwei Grundtypen. Der erſte iſt der Jeruſalemer Typ. Die Gemeinde ſchloß ſich, nachdem ſie erfahren hatte, daß der Herr wirklich lebe, als jüdiſche „Chabura" zum gemeinſamen Mahl um den Meiſter. „Man ſetzte die alte ‚Tiſchgemeinſchaft' *(κοινωνία)*, die unter dem ‚hiſtoriſchen' Jeſus begonnen hatte, mit dem erhöhten fort. Einer aus der Runde ſprach für ihn den Brotſegen, dann brach er das Brot und verteilte es; und das Mahl hub an: Einfach waren die Speiſen; man trank Waſſer, ganz ſelten wohl einmal Wein — auf jenen Wanderungen durchs Land hatte man vom Meiſter gelernt, ſich zu begnügen. Bald, das glaubte die Gemeinde mit elementarer Kraft, würde er wiederkommen in den Wolken des Himmels wie Daniels Menſchenſohn, und das meſſianiſche Reich auf Erden errichten. Dieſer Glaube macht fröhlich, ‚mit Jauchzen' wurde das Mahl gefeiert, und als Antwort auf das ‚Maranatha', ‚komm, Herr Jeſu' des Vorbeters klang das Hoſianna der Tafelrunde dem Erſehnten entgegen." An dieſen Kern ſetzten ſich, zum

Teil aus unjüdischem, hellenistischem Empfinden heraus weitere Vorstellungen an, wie die des Opfers. In der Folge wurde dem Opfer sühnende Kraft zugeschrieben und die Elemente als heilige Speise pneumatischer Art betrachtet, die im Genießenden Unverweslichkeit, Unsterblichkeit, ewiges Leben wirkte (S. 249 ff.).

Neben diesem Typus steht schon in früher Zeit ein zweiter, aus den Briefen des Paulus zu gewinnender, der auf eine alte, auch dem Markusevangelium vorliegende Überlieferung zurückgreift. Danach ist das Herrenmahl Wiederholung der letzten, mit dem Herrn gemeinsamen Mahlzeit und Gedächtnisfeier des Todes Christi, mit Brotbrechen am Anfang, Weinbecher am Ende als den Bildern von Leib und Blut Christi. Auch dieser Feier ist das eschatologische Moment eigentümlich. Die Gemeinde verkündet mit dem Tode zugleich die Auferstehung und die nahe Parusie des Herrn. Auch dies Mahl erfährt frühzeitig Weiterbildungen. Es wird Analogon hellenistischer Gedächtnismahle an große Tote, aber auch als Opfermahl empfunden, in dessen Elementen himmlische Kräfte wohnen. Die Gläubigen genießen den Leib des Herrn und werden dadurch ein Leib mit dem Herrn und untereinander. Es entsteht das Corpus mysticum der Gemeinde (S. 251 f.).

Völker stimmt mit Lietzmann hinsichtlich der Entstehung des christlichen Abendmahls in dem wichtigen Punkte überein, daß es seinen Ausgang vom jüdischen Mahl genommen und seinen sakramentalen Charakter erst durch das Hinzutreten von hellenistisch-mystischen Erwägungen erhalten habe. Aber in einem anderen, nicht minder wichtigen Punkte weicht er ab. Völker hält die Abhängigkeit des Heidenapostels von der Überlieferung der Urgemeinde in den Quellen für begründet.

Völker seinerseits konstruiert folgendermaßen. Die Urgemeinde hat das von den Jüngern Jesu in Erinnerung an das letzte Zusammensein mit dem Meister begangene Mahl als ständige Einrichtung übernommen. Es rückte bald in den Mittelpunkt des kultischen Lebens. Die religiösen Anschauungen über den Tod des Meisters wurden mit dem Herrenmahl in Verbindung gebracht. Die Gemeinde suchte es als die kultische Feier des neuen Bundes zu begreifen. Es wurden die jüdischen Vorstellungen von Opfer

und Gemeinschaft, im christlichen Sinne umgedeutet, auf das Abendmahl übertragen (S. 49 f.).

Paulus hält als Überlieferung der jerusalemischen Urgemeinde folgende Momente fest, 1. Verknüpfung des Herrenmahls mit den chiliastischen Erwartungen, 2. das Herrenmahl wird zur Erinnerung an den Tod des Meisters begangen, sowie 3. als kultische Feier des Zustandekommens des Neuen Bundes. Aber ähnlich wie Lietzmann läßt er für die schöpferische Selbständigkeit des Heidenapostels einen weiten Spielraum. Denn 1. Brot und Wein werden nunmehr als geistige Speise und geistiger Trank verstanden, 2. sie bewirken die Gemeinschaft der Teilnehmer untereinander, 3. durch den Genuß von Brot und Wein treten die Teilnehmer auch mit Christus selbst in Gemeinschaft. Das Herrenmahl wird zum Sakrament (S. 78 ff.).

Aus welchen Gründen ich die Anschauung nicht für richtig halten kann, daß das Abendmahl den sakramentalen Charakter erst durch das Hinzutreten von hellenistisch-mystischen Elementen erhalten habe, brauche ich nicht noch einmal auszuführen. Richtig wird von beiden Gelehrten der Ausgang des Verständnisses vom jüdischen Mahl genommen. Im großen und ganzen wird man Lietzmann zustimmen müssen, daß dem Abschiedsmahl der Passahmahlcharakter abzusprechen ist. Auf die Frage, ob die Agapen ursprünglich mit der Eucharistie verbunden gewesen und erst später verselbständigt worden sind — so Lietzmann — oder ob das Herrenmahl von allem Anfang an nicht im Rahmen einer vollen Mahlzeit begangen worden ist, und die Agapen unabhängig hiervon erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts aufgekommen sind — so Völker — brauche ich nicht einzugehen. Ich halte aber auch nach Völkers Ausführungen die erste Anschauung für die geschichtlich wahrscheinliche.

In den eingehenden Untersuchungen Lietzmanns über das urchristliche Abendmahl sind mehrfach Urteile ausgesprochen, denen auch ich zustimme. Mit Freude sehe ich, daß auch Lietzmann den Lukastext für die Gewinnung der Vorstellung von der ursprünglichen Feier des Abendmahls ausschließt. Auch er hält also den von K. L. Schmidt gemachten Versuch für verfehlt. Zweitens darf man mit Befriedigung feststellen, wie hoch jetzt auch in den theologischen Kreisen, denen Lietzmann angehört, der historische Wert der Apostel-

geschichte über die älteste jerusalemische Gemeinde eingeschätzt wird. Baut Lietzmann doch sogar auf dort gebrauchten Ausdrücken wie „Brotbrechen" weitgehende geschichtliche Konstruktionen auf. Auch Lietzmann hält danach die Überlieferungen Apg. 2 für geschichtlich sehr wertvoll. Drittens ist zu begrüßen die Anerkennung, daß Markus und Paulus in ihrer Abendmahlsüberlieferung auf einer gemeinsamen Tradition fußen. Viertens darf man sich solcher Urteile freuen wie: „Die Überlieferung von Jesu letztem Mahl und dem dabei gesprochenen Todesgleichnis ist als gegebene Tatsache einer historisch zuverlässigen Tradition anzuerkennen. Sie gehört zu den alten Quadern, aus denen der Bau der Passionsgeschichte zusammengefügt wurde" (S. 253).

Um so schmerzlicher ist es mir, daß ich die bereits S. 338 ff. ausgesprochene Ablehnung der Gesamthypothese Lietzmanns in vollem Umfange aufrecht erhalten muß, weil sie in starkem Widerspruch zu der urchristlichen Überlieferung steht. Auch jetzt noch erscheint mir der angebliche „Jerusalemer Typ" des urchristlichen Gemeinschaftsmahles als ein Phantasiegebilde, herausgesponnen aus dem Ausdruck „Brotbrechen" Apg. 2, 42. Bei dieser Hypothese setzt sich Lietzmann mit sich selbst in Widerspruch, indem auch er bei diesem Gemeinschaftsmahl das Trinken (Wasser oder Wein) nicht ausschließt, obwohl er sich darauf versteift, daß das Brotbrechen nicht nur Benennung a parte potiore ist. Auch dies Mahl war ein wirkliches Mahl mit Essen und Trinken. Ob man dabei, wie Lietzmann es tut, zwischen Wasser und Wein unterscheiden muß, erscheint mir sehr fraglich. Denn es ist nicht erwiesen, daß die Gemeinschaft der Jünger eine societas pauperum war. „Brotbrechen" ist bereits ein geprägter Terminus, der nicht aus Stellen wie Apg. 2, 42; 20, 11 allein erklärt werden kann, sondern den wir in einen weiteren Zusammenhang einzureihen haben. Lietzmann beruft sich für seine Auffassung auch auf weitere, spätere Spuren, wie in den Klementinen, den Petrusakten und anderen Überlieferungen, wo es sich wirklich nur um Brechen von Brot handle. Allein Analogien aus späteren Jahrhunderten *können* wirkliche Parallelen sein, *brauchen* es aber nicht zu sein, hier um so weniger, als Lietzmann selbst innerhalb gerade der ersten Jahrzehnte und Jahrhunderte der christ-

lichen Kirche eine sehr reiche Entwicklung in diesen urchristlichen Bräuchen annimmt. Methodisch richtiger ist es jedenfalls, die geschichtlichen Analogien in den nächstliegenden Zeiten zu suchen. Da bietet aber Apg. 27, 35 eine Parallele. Paulus ermutigt die durch den Seesturm verzagte Schiffsmannschaft, es werde ihnen kein Haar gekrümmt werden. Er nimmt darauf ein Brot, spricht darüber das Dankgebet zu Gott vor allen, bricht das Brot und fängt an zu essen. Da nahmen auch die andern Speise zu sich. Um eine Abendmahlsfeier handelt es sich hier nicht, wohl aber um eine religiöse Handlung des Apostels in Verbindung mit einer Mahlzeit. Solches religiöse Tun hat danach schon das damalige Judentum bezw. Christentum gekannt.

Nun ist ohne Frage auch in den Klementinischen Homilien und in den Petrusakten der Ausdruck „Brotbrechen" ein aus dem Urchristentum ererbter Terminus, oder, auf die Sache gesehen, er drückt ein Handeln aus, welches spätere Zeiten aus dem Urchristentum herübergenommen haben. Diese Wurzel aufzudecken ist die eigentliche Aufgabe. Diese Wurzel erblicke ich aber, wie bereits S. 338 ff. ausgeführt worden ist, in einem charakteristischen Handeln Jesu selbst. In der Abendmahlsüberlieferung bei Matthäus, Markus, Lukas und Paulus wird das Brechen des Brotes ausdrücklich erwähnt, in den Speisungsgeschichten wird es hervorgehoben, wie auch Luk. 24, 30. In Luk. 24, 35 wird ausgesprochen, daß die Emmausjünger Jesus an dem Brechen des Brotes erkannt haben. Daher liegt es sehr nahe anzunehmen, daß das spezifische Gemeinschaftsmahl der Jünger Jesu nach seinem Tode mit dem Terminus „Brotbrechen" bezeichnet worden ist. Nach urchristlicher Überlieferung ist dies Gemeinschaftsmahl aber eben das Abendmahl gewesen, bei dem Jesus auch in eindrucksvoller Weise „das Brot brach", wobei er in das damals gebrochene Brot auch noch einen besonderen Segen legte. Man konnte danach dies Mahl auch als „Brotbrechen" bezeichnen, auch wenn dabei Wein getrunken wurde. So ist der Ausdruck Apg. 20, 11 gebraucht, wo es sich um die Feier des Abendmahls handelt. Auch Apg. 2, 42, vielleicht auch 2, 46 ist vom Abendmahl die Rede.

Sind diese Überlegungen berechtigt, so schwebt ein Gemeinschaftsmahl der urchristlichen Jünger nach Art des Jerusalemer Typs, wie Lietzmann es annimmt, in der Luft. Wir haben in der urchristlichen Überlieferung keine Handhabe dafür, daß es so verlaufen sei, wie es Lietzmann schildert, insbesondere, daß die Gemeinde geglaubt habe, Jesus sei im Geiste bei ihnen, daß er als Daniels Menschensohn in den Wolken des Himmels wiederkommen werde und daß die Gemeinde in diesem Glauben das Mahl mit Jauchzen gefeiert habe. Ebensowenig gibt die Überlieferung der Apostelgeschichte irgendeinen Anhalt, einen solchen Entwicklungsgang des angeblichen Jerusalemer Typs zu statuieren, wie es durch Lietzmann geschieht.

Auch in einem weiteren Punkt weicht die Hypothese von der neutestamentlichen Überlieferung ab. Denn nach Lietzmann soll Paulus seinen Abendmahlstyp nach Korinth bei der Gründung der Gemeinde gebracht haben, und dann soll von judenchristlicher Seite der Jerusalemer Typ in die Gemeinde hineingetragen worden sein. Dagegen wende sich Paulus 1. Kor. 11. Lietzmann wirft sich selber ein, daß Paulus in diesem Falle sich aber deutlicher ausdrücken müßte. Sehr richtig, denn gegen judenchristliche Beeinträchtigung seiner Verkündigung hat Paulus anderwärts sehr deutliche Ausdrücke zu finden verstanden. Aber Paulus sagt ja 1. Kor. 11 selber, weshalb er auf die Abendmahlsüberlieferung von neuem zurückgreift. Es ist unter einem Teil der korinthischen Christen in der Feier des urchristlichen Gemeinschaftsmahles eine Völlerei eingetreten, die sich mit dem Ernst der Feier nicht vertrug. Das ist also eine ganz andere Begründung.

Ferner aber, und hier ist entscheidender Widerspruch gegen Lietzmann einzulegen, die vorgetragene Hypothese verträgt sich nicht mit der feierlichen Versicherung des Paulus, er habe hinsichtlich des Abendmahls in Korinth geordnet, was er von seiten des Herrn überkommen habe. Die exegetische Deutung Lietzmanns, daß ihm die Erzählung vom letzten Mahle Jesu aus der Gemeindetradition zugeflossen sei, daß ihm aber das wesentliche Verständnis dieser Geschichte der Herr selbst geoffenbart habe, ist unmöglich. Es ist mehr als gequält, das *παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου* in dieser Weise auszulegen. Wo wäre im Bereich des ganzen Neuen Testaments

eine Offenbarung Christi nachzuweisen analog der von Lietzmann behaupteten. Christus habe dem Apostel auf solche Weise mitgeteilt, daß das letzte Mahl Jesu mit den Jüngern das Vorbild des Herrenmahls der Gemeinde sei und zum Gedächtnis Jesu immer wiederholt werden müsse (S. 255). Paulus will vielmehr sagen, nein, Paulus sagt vielmehr deutlich, daß Handlung und Deutung ihm aus der Urgemeinde überliefert worden sei. Wäre von Jerusalem aus jetzt ein anderer Abendmahlstyp der Gemeinde empfohlen oder in dieselbe eingeführt worden, so hätte Paulus allerdings ganz anders geschrieben, als er es getan hat. Er hätte nimmermehr zugegeben, daß an geschichtlichen Tatsachen des Lebens Jesu und an heiligen Ordnungen, die Jesus selbst getroffen hatte und deren Tatbestand er festgestellt hatte, etwas geändert würde, auch wenn von jerusalemischen Christen der Versuch gemacht worden wäre. Ist er doch sogar ohne solche feste historische Unterlage in Antiochien gegen Petrus so schroff aufgetreten, wie Gal. 2, 11 ff. berichtet.

Es ist zu bedauern, daß Lietzmann nicht dem auch von ihm ausgesprochenen richtigen Gedanken nachgegangen ist, daß Markus und Paulus im Abendmahl auf einer gleichen Überlieferung fußen. Falls nicht christologische Anschauungen, die ja aber nicht historischen Charakter tragen, hindernd in den Weg treten würden, wäre dann wohl auch für Lietzmann die Anschauung erschwinglich, daß es mit der geschichtlichen Überlieferung vom urchristlichen Abendmahl nicht so schlecht bestellt ist und nicht so viele Entwicklungsstadien anzunehmen sind, als vielfach behauptet wird und auch Lietzmann selbst behauptet. Hier urteilt Völker zutreffender, wenn er die Abhängigkeit des Paulus im Abendmahl von der Überlieferung der Urgemeinde nicht preisgeben will.

Sachregiſter

Abendmahl 335 ff., 366 ff., 589, 618 ff.
Ägypten
Zukunftsweisſagungen 439 ff.
Alexander der Große und die Diadochen 484 ff.
Altkatholiſche Kirche
Entſtehung 23, 606 ff.
Älteſte Gemeinde
Wahrheitsbedürfnis 16, Gemeinſames der judenchriſtlichen u. heidenchriſtlichen Richtung 23, Urteil über das Kreuz Chriſti 258 ff.
Antichriſt 392 f.
Apoſtelamt
Berufung dazu 219, und Geiſtverleihung 220 ff.
Apoſtelgeſchichte
Zuverläſſigkeit ihrer Überlieferungen 285 ff., 621 f.
Aſtralleib 594
Auferſtehungsleib
Stofflichkeit 318 f., 589 ff.

Babylonien
Heils- und Unheilszeiten 448 ff., Ominaliteratur 457 f., traditionelles Herrſcherideal 459 f.
Bergpredigt
Erfüllbarkeit ihrer Forderungen 236 f.
Brotbrechen 338 ff., 621 f.
Buddha 475 ff.

Chriſtentum
und griechiſches Element 29 f., hat antike Vorſtellungselemente aufgenommen 74, lehrt nicht Vergottung des Menſchen 75, Verſchiedenheit von den Myſterienreligionen 77 ff., eſchatologiſche Predigt 388 f., Botſchaft vom neuen Äon 501
Chriſtliche Lebensführung
abgeleitet vom Vorbild Chriſti 322 ff.
Chriſtusbild
des Paulus ähnlich dem der Evangelien 407 ff.
Chriſtusglaube
der älteſten Gemeinde 240 ff., 606, des erſten Petrusbriefes 242 f., des Jakobusbriefes 243, des Hebräerbriefes 243 f., der Apokalypſe 244 ff., des Johannesevangeliums und des erſten Johannesbriefes 247 f., des Paulus 248 ff.
Chriſtuskult 600.
Chriſtusmyſtik 202, 559 ff.

Dualismus
der platoniſche 594

Endvollendung 393 ff.
Erlöſererwartungen
zeitgeſchichtliche 438 ff.
Eſchatologie 379 ff., 388 ff.
Mutterboden derſelben 105, engerer und weiterer Begriff 140 f.
Evangelium
nicht rein eſchatologiſch 151. Es gibt nur ein Evangelium 402 f. 599

Formgeſchichtliche Methode 598

Geiſtesgaben 300 f.
Glaube
Zukunfts- und Gegenwartsglaube 379 ff.

Gottebenbildlichkeit des Menschen 235 f.
Gottesverkündigung
der ältesten Christenheit 207 f., 225 ff., des Judentums 226 f., der griechischen Religion 227 ff., Jesu 230 ff., Gottes Sünderliebe 233 ff., Vatername Gottes 234, Gottes Reaktion gegen die Sünde 237

Hegel
und die neutestamentliche Forschung 13 ff.
Heiliger Geist 264 ff.
Reale, transzendente göttliche Macht 266, AT.lich-jüdische Verheißung des Geistes 211 f., 271 ff., urchristliche Erfahrung vom Geist 273 ff., 277 ff., Beurteilung der Geisteswirkungen 278 ff., und das Wort 293, und Glaube 293 f., Kennzeichen des Anbruchs des neuen Äons 208, Konstituierendes Element der Person Jesu 299, Substantialität des Geistes 79, 143 f., 317 f., 590 ff., Die Kraft der Erfüllung des Willens Jesu und Gottes 279 ff.
Heilsgewißheit 382 f.
Heilsplan Gottes 256, 550 ff.

Jerusalemische Gemeinde
und Heidenmission 211 ff.
Jesus
über das Judentum erhaben 29, 515, Seine Auferstehung und religionsgeschichtliche Parallelen 104, Kyriosvorstellung bereits vorpaulinisch 126 f., 602, Jesuskult 199 f., 594 ff., 603 ff., weltweite Bedeutung 201, fordert Glauben an seine Person 202, Vollender der AT.lichen Verheißung 209, seine Gottesverkündigung 230, seine Geeintheit mit Gott 231, seine Aussagen über seine Person 254, 263 f., und der leidende Gottesknecht 263 f., seine Begabung mit dem Heiligen Geist 267 ff., seine Verheißung des Geistes 162 f., 270 f., und die Wirkungen des Geistes 279 ff., Versöhner auch der Geistermächte 391, Eindruck seiner Lebensführung auf die Jünger 319 ff., seine Heilandsidee 504 ff., seine Ethik ohne nationale Beschränkung 507, Stellung zum Kultus 603, Kampf gegen das Satansreich 506, hat Taufe und Abendmahl geordnet 358 ff., 507 f., Erzeugung durch den Geist 509, Zweisprachig 513 ff., und die zeitgenössischen Erlösererwartungen 611 f.
Indien
Die Buddhalegende 475 ff.
Israel
Israelitisch-jüdische Heilandserwartung 470 ff., Verwandtschaft der eschatologischen Erwartungen mit der der Umwelt 473 f., Der leidende Gottesknecht 474 f.
Judentum
und hellenistische und orientalische Einflüsse 135 f., 480 ff., 505 ff., Einfluß im nachapostolischen Zeitalter 612 ff.
Jüdisches Volk
Heilandserwartung 510 f., Stellung innerhalb der antiken Völkerwelt 511 ff., Einflüsse griechischer Bildung 512 ff.

Kirche 332 ff., 552 ff.
Kult und Kultus 197 ff., 594 ff.
Kultgeschichtliche Methode 597 ff.
Kyriosglaube
auch im palästinischen Judentum 515, 600 ff., vorpaulinisch 126 f.

Mandäismus 128 ff., 508, 616.
Messias
im Judentum und Urchristentum 391 f.
Mithrasliturgie 69 ff.
Mysterienkulte
Ihr Einfluß auf das älteste Christentum 68, Einfluß auf Paulus 72 ff.

Nachapostolisches Zeitalter
jüdische Einflüsse 612 ff.
Neues Testament
eine große Einheit 6, und das altgriechische Dogma 7, Zuverlässigkeit seiner Überlieferung 16
Noachische Gebote 219

Paulus
Feste theologische Gedankengänge 20, Bekehrung 18, 30 f., 34 ff., 107 f., 569 f., Zeitnähe zu Jesus 29, 432 ff., Nicht Christ der zweiten Generation 65, 225, Christologie fußt auf der Gestalt des historischen Jesus 106, Jesu Erdenleben für ihn nicht Episode 113 f., Christuserfahrung nicht individuell, sondern allgemeingültig 36 f., Christuserfahrung nicht hellenistisch 37 f., 53, Entwirft nicht ein ins Riesenhafte gesteigertes Idealbild von Jesus 51, Seine Ethik Nachfolge Christi 326 ff., Seine Theologie nicht zwiespältig 50, Stellung zur Heidenmission 214, anfangs nicht Judenmissionar 217 f., Missionspraxis 216, jüdisches Bewußtsein 215 f., Prärogative des Judentums 214 f., 218 f., Kollekte unter den Heidenchristen 216, Nicht von der Kultfrömmigkeit aus zu verstehen 127 f., 594 ff., Welt- und Zukunftsbild nicht widerspruchsvoll 136, 147 f., Nicht weltabgewandt 141, Nicht Eudämonist 141, Nicht rein eschatologische Theologie 154 f., Glaubensbegriff 204 f., 572 f., Gottesglaube 239 f., 520 ff., 573 ff., Christusglaube 248 ff., Keine Doxologie Christi 76, Geistlehre 290 ff., 516 f., Zusammenhang mit jüdischen Pneumavorstellungen 310 ff., Die Formel „in Christus" u. ä. 562 ff., 579 ff., 585 ff., Feststehende Grundlinien seines Glaubens 59, 533 ff., Stellung zum Gesetz 518 ff., 536 ff., der Pharisäer 523 ff., Rechtfertigungslehre 21 f., 517 f., 540 ff., Heilsplan Gottes 550 ff., Lebensideal 571 f., Eschatologie 554 ff., Verhältnis zu Judentum und Griechentum 103, Verhältnis zum Hellenismus 123 f., 523 ff., Sakramentslehre nicht durch Mysterien beeinflußt 54 f., Verhältnis zur Philosophie 526 ff., Verhältnis zur Mystik 559 ff., Kultverehrung Christi 594 ff., was Kirche ist 552 ff., römischer Bürger 527 f., Originalität 6, 515, gehört in die Dogmengeschichte 608 ff., gehört als Ganzer der kirchlichen Orthodoxie 437
Persien
Zarathustrareligion 461 ff., Mithra 466 ff., Einfluß der iranischen Weltbetrachtung 467 ff.
Pfingstgeschichte 210 f., 275 f., 284 ff.
Pharisäismus
zur Zeit Jesu und des Paulus 529 ff.
Pneuma
und Substanz 79, 143 f., 317 f., 590 ff., Die Vorstellung bei Paulus nicht hellenistisch 79 f., 516

Reich Gottes
präsentischer Begriff 384 ff., und zukünftiger Äon 389 f., seine Aufrichtung auf Erden 208
Römischer Kaiser 486 ff.

Sakramente 335 ff., 589
und kultiſche Bräuche der Myſterienreligionen 79 ff., und Auferſtehungsleib 92, 589 ff., und Chriſtentum 358, Stiftungen Chriſti ſelbſt 358 ff., 507 f., und Luther 363, und Myſterienſtimmung im Judentum 365 f.
Sibylliniſche Bücher 182 f.
Sotervorſtellung 515
Sünde
Urteil der älteſten Gemeinde über ſie 256 ff.

Taufbekenntnis 372 ff.
Taufe 335 ff., 341 ff., 589
auf Chriſtus 342 ff., 376 f., des Johannes 364, 1. Kor. 15, 29 nicht magiſch 85 f., nicht ex opere operato wirkſam 354 f., ſakramental 355 ff., und Glaube 356 f., Geiſttaufe 360 f.

Univerſalapoſtolat der Zwölf 212 f., des Paulus 213
Univerſalismus
des Chriſtentums 16, 18, 209 ff., 611 f.
Urapoſtel
Stellung zur Heidenmiſſion 211 ff.
Urchriſtliche Predigt
ihr Inhalt 207 f.
Urchriſtliche Gemeinde
das Gemeinſame ihrer Anſchauungen 15, Taufunterweiſung 260 f., Erfahrung des Geiſtes 277 ff.

Vergil, 4. Ekloge 487 ff.
Verſöhnung 255 ff.

Weltheiland
Urchriſtliche Erwartung 501 ff.
Wiedergeburt
Feſter Beſtandteil des Evangeliums 105 f.
Wiederkunft Chriſti 385 ff.

Zarathuſtra 461 ff., 475, 491
Zwiſchenzuſtand 387 f., 554 ff.

Stellenregister

Seite

Matth. 10, 19 f. 222
Matth. 11, 25 ff. 588
Matth. 12, 28 223
Matth. 16, 17 222
Matth. 18, 23—35 236
Matth. 20, 1—16 234
Matth. 28, 18 ff. 359 f.

Luk. 7, 36—50 236
Luk. 15, 1—7 234
Luk. 15, 11—32 234
Luk. 18, 13 233
Luk. 19, 10 233
Luk. 22, 15—20 336 ff.
Luk. 24, 26 ff. 238
Luk. 24, 30. 35 339 f. 622
Luk. 24, 49 220

Joh. 1, 1—5 247
Joh. 1, 1—18 248
Joh. 1, 33 223
Joh. 3, 34 223
Joh. 6, 51 ff. 371 f.
Joh. 19, 35 248
Joh. 20, 30 f. 247

Apg. 1, 4 220
Apg. 2, 14—36 241
Apg. 2, 33 221. 223
Apg. 2, 36 220
Apg. 2, 38 344 f.
Apg. 2, 40 259
Apg. 2, 42. 46 338
Apg. 3, 18 238. 259
Apg. 4, 12 259
Apg. 4, 28 241
Apg. 5, 31 259
Apg. 8, 32 f. 238
Apg. 9, 26 ff. 422 ff.
Apg. 10, 38 241
Apg. 11, 16 220
Apg. 19, 1 ff. 377

Seite

Apg. 19, 2 ff. 343
Apg. 20, 11 622
Apg. 22, 17 ff. 422 f.
Apg. 22, 3 417
Apg. 26, 1 ff. 417
Apg. 27, 35 622

Röm. 1, 2 ff. 222
Röm. 1, 3 f. 251
Röm. 4, 17 ff. 579
Röm. 5, 15 250
Röm. 6, 2 ff. 348 ff. 577 f.
Röm. 8, 2 302
Röm. 8, 3 251
Röm. 8, 9 ff. 590 f.
Röm. 8, 9—11 580
Röm. 8, 13 581 f.
Röm. 8, 29 f. 578
Röm. 9, 1 ff. 216
Röm. 14, 17 582 f.
Röm. 14, 17 ff. 411 f.
Röm. 14, 23 330

1. Kor. 1, 2 601
1. Kor. 5, 7 239
1. Kor. 6, 11 351. 583
1. Kor. 9, 16 f. 218
1. Kor. 9, 20 f. 72
1. Kor. 10, 1—13 351 ff.
1. Kor. 10, 16 f. 88. 367
1. Kor. 11, 23 ff. 367 ff.
1. Kor. 11, 23 94 f. 359. 436. 623 f.
1. Kor. 11, 24 f. 88
1. Kor. 12, 1—3 280 f.
1. Kor. 12, 13 350. 367 f.
1. Kor. 13 303. 330
1. Kor. 15, 3 ff. 436 f.
1. Kor. 15, 21 f. 250
1. Kor. 15, 29 85 f. 352
1. Kor. 15, 45 ff. 38. 251
2. Kor. 3, 17 299 f.

Seite

2. Kor. 3, 18 591 f.
2. Kor. 4, 5 f. 569
2. Kor. 4, 10 f. 592
2. Kor. 5, 1 ff. 413 ff. 593 f.
2. Kor. 5, 15 ff. 217. 574 f. 593 f.
2. Kor. 5, 16 404. 414 f.
2. Kor. 11, 4 252

Gal. 1, 1 221
Gal. 1, 1 ff. 404 ff.
Gal. 1, 12 221 ff.
Gal. 1, 16 217. 223. 569
Gal. 1, 22 f. 420 f.
Gal. 2, 7 ff. 213
Gal. 2, 11 -21 217
Gal. 2, 13 f. 417 f.
Gal. 2, 15 f. 216 f.
Gal. 2, 15 ff. 256 f.
Gal. 2, 19 ff. 575 ff.
Gal. 3, 27 351
Gal. 5, 16 ff. 581

Eph. 2, 5 ff. 578

Phil. 2, 6 ff. 251

Kol. 2, 11 f. 350. 578
Kol. 3, 1 ff. 584. 592

Tit. 3, 5 ff. 221. 351

Hebr. 2, 3 ff. 277
Hebr. 9, 18 28 262

1. Petr. 1, 2. 12. 276 f.
1. Petr. 2, 4 ff. 353
1. Petr. 2, 24 260 f.
1. Petr. 3, 18 261
1. Petr. 3, 18-4, 6 346 ff.

1. Joh. 1, 7 ff. 262 ff.
1. Joh. 4, 1—3 281 f.

Von Prof. D. Dr. **Paul Feine** sind ferner erschienen:

Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus nach seinem Werdegang dargestellt. Leipzig 1899, J. C. Hinrichs.

Der Römerbrief, eine exegetische Studie. Göttingen 1903, Vandenhoeck und Ruprecht.

Evangelium, Krieg und Weltfrieden. Leipzig 1915, A. Deichert.

Die Abfassung des Philipperbriefes in Ephesus. Gütersloh 1916, C. Bertelsmann.

Die Gegenwart und das Ende der Dinge. 3. Aufl. Leipzig 1919, A. Deichert.

Das Leben nach dem Tode. 2. Aufl. Leipzig 1919, A. Deichert.

Zur Reform des Studiums der Theologie. Leipzig 1920, J. C. Hinrichs.

Die Religion des Neuen Testaments. Leipzig 1921, Quelle und Meyer.

Theologie des Neuen Testaments. 4. Aufl. Leipzig 1922, J. C. Hinrichs.

Einleitung in das Neue Testament. 3. Aufl. Leipzig 1923, Quelle und Meyer.

Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Zeit des Neuen Testaments. Leipzig 1925, Dörffling u. Franke.

Paulusstudien

1. Reihe der neutestamentlichen Forschungen

Herausgeber O. Schmitz, Münster.

Heft 1: **Der Freiheitsgedanke bei Epiktet und das Freiheitszeugnis des Paulus.** Ein religionsgeschichtlicher Vergleich von O. Schmitz. 1923. Preis 2 M.

Heft 2: **Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs.** Von O. Schmitz. 1924. Preis 6 M.

Heft 3: **Die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus** und das Itinerar des Timotheus. Untersuchungen zur Chronologie des Paulus und der Paulusbriefe. Von W. Michaelis. 1925. Preis 6 M.

Heft 4: **Die Bedeutung des Wortes bei Paulus.** Von O. Schmitz. 1926. Preis 1,40 M.

Als zweite Reihe erschien: 1. Heft: Herr ist Jesus. Herkunft und Bedeutung des urchristlichen Kyriosbekenntnisses (W. Foerster). Preis 7 M. 2. Heft: Der Gemeindegedanke im ersten Petrusbriefe. Ein Beitrag zur Struktur des urchristlichen Kirchenbegriffs (Th. Spörri). Preis geb. 11 M.

C. Bertelsmann
Verlag in Gütersloh.

D. Fr. Büchsel

Der Geist Gottes im Neuen Testament

516 S. 1926. Preis geb. 16 M.

Der Anfang des Jahrhunderts hat die zusammenfassende Bearbeitung des Ertrags von Jahrzehnten emsiger Forschung in einer Anzahl glänzender Werke der „Neutestamentlichen Theologie" gebracht. Jetzt scheint wieder die Zeit der Einzeluntersuchungen gekommen. Der Stoff ist neu im Fluß. Aber wir können das Verlangen nach Überschau und Gesamtbetrachtung nicht verleugnen. So kann eine Monographie um so mehr unsere Anteilnahme fordern, je mehr ihr Gegenstand ihr erlaubt, auf das Ganze ihr Licht zu werfen. Vom „Geist Gottes" her muß die Frömmigkeit als Geistfrömmigkeit, muß die Offenbarung als Gottes lebendige Selbstoffenbarung, als Durchbruch von Geisteswirklichkeit Licht empfangen. So wird in diesem Buch der neutestamentliche Glaube als Ganzes aus entscheidendem Gedanken, aus entscheidendem Erlebnis heraus anschaulich-lebendig. Es kann seiner Aufnahme um so mehr sicher sein, als es mit breitester Anlage den großen Vorzug einer sehr flüssigen, lesbaren, schönen Darstellung verbindet. . . . Mein Dank an das Buch ist der Wunsch, daß es bei den Freunden theologischer Bibelforschung und in der wissenschaftlichen Verhandlung die wohlverdiente Beachtung finde. Weber, Bonn.

C. Bertelsmann

Verlag in Gütersloh.

82585

225.97
F327

Feine, P.

Der apostel Paulus

25 JAN 1927 Binder 8 OC 31

10/25/49 Bliss 8 NOV 49

82585

225.97
F327

FELLOWS
LONG-LIFE BINDING
Pat'd. Oct. 12, 1926